برهان غليون

نظام الطائفيّة

من الدولة إلى القبيلة



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

نظام الطائفيّة

من الدولة إلى القبيلة

برهان غليون

الفهرسة في أثناء النشر إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

غليون، برهان، 1945 -

نظام الطائفية : من الدولة إلى القبيلة/ برهان غليون.

يشتمل على ببليوغرافية.

ISBN 978 - 614 - 445 - 166 - 3

1. الطائفية. 2. القبيلة. 3. الدولة. 4. الهوية. 5. الدين والدولة. أ. العنوان.

323.6

العنوان بالإنكليزية

Confessionalism: From State to Tribe

by Burhan Ghalioun

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

شارع الطرفة - منطقة 70
وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطر
هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 1991839 00961

البريد الإلكتروني:

beirutoffice@dohainstitute.org

الموقع الإلكتروني:

www.dohainstitute.org

الطبعة الثانية
بيروت، تشرين الأول/ أكتوبر 2017

صدر هذا الكتاب في طبعته الأولى
عن المركز الثقافي العربي، 1990

المحتويات

مقدمة الطبعة الثانية
الطائفية أو السوق السوداء لتداول السلطة

حتى وقت قريبٍ كانت النظريات الرائجة في العلوم الاجتماعية تنظر إلى المجتمعات كما لو كانت تجسيداً مادياً لثقافة ودين وتقاليد وأعراف ثابتة لا تتغير، وكانت الطائفية تُفسّر باعتبارها استمراراً لهذه التقاليد والأعراف، وتجعل من الماضي وتراثه قوة خارقة تضغط على المجتمعات وتُخضعها لمنطقها، منطق الاستمرارية والهوية، أكثر مما تنظر إلى تحوّلاتها وتغيّر أحوالها تحت ضغط الحوافز والمغريات الحضارية أو الرد على مخاطر التهميش التاريخي أو تبدّل التطلّعات الإنسانية. هكذا تبدو المجتمعات العربية والأفريقية والآسيوية التي تخلّفت عن الركب العالمي في هذه الدراسات ضحية ثقافاتها، أي هويتها التي تظهر أيضًا كماهية ثابتة ودمغة نهائية، لا تتمتع بأي مرونة أو دينامية تحوّل حقيقية، لا داخلية ولا خارجية، تحكم عليها بالدوران في حلقة الطائفية والقبلية أو العشائرية والإثنية المفقرة.

لكن تجربة القرن الماضي التاريخية بيّنت خطأ هذه الطروحات؛ إذ تعاملت المجتمعات في بقاع الأرض كلها مع الوافد من الثقافة الحديثة الأوروبية ببراغماتية كبيرة. كما أظهرت الثقافات الخارجة من القرون الوسطى مقدرة كبيرة على التحول والتكيف، من خلال آليات التأويل وإعادة التفسير مع معطيات العصر والمدنية في بقاع الأرض كلها أيضًا. وفي خلال أقل من قرن تبدّلت تطلّعات جميع الشعوب، وحتى الأكثر تأخرا حضارياً منها، وجدت نفسها مدفوعة بقوة لا تُقاوم لاستيعاب التجديدات الفكرية والعلمية والتقانية، وفي قلبها الاعتراف بمركزية الإنسان وجعله غاية النظم السياسية، والنظر إليه بصفته كائنًا حرا وعاقلًا ومسؤولًا. وكان لهذا الاندفاع الشامل، نحو الاندماج في العصر والتطلع إلى المستقبل الإنساني الجديد، الدور الأول في تكوين النخب الجديدة، بمن في ذلك من هم داخل المؤسسات والهيئات الدينية ذاتها، التي لم تكف منذ القرن التاسع عشر عن الدعوة إلى الإصلاح والتحرر من قيود التقاليد وتحرير العقل وإقامة النظم الاجتماعية الحديثة. وبعكس ما يدّعي تاريخ شائع كُتب لتبرير الاستعمار أو تبرئته، لم تشعر أي جماعة بأن أخذها بالتجديدات الحضارية والمدنية يمثل تهديداً لهويتها، أو أن الحفاظ على هذه الهوية يفرض عليها رفض الحداثة والوقوف في وجه التطلعات الإنسانية التحررية.

- 1

يسعى هذا الكتاب إلى تقديم تحليل مختلف لمسألة الطائفية، يقطع مع التحليلات السائدة التي ترى فيها استمرارا لتقاليد أو قيم ثقافية خاصة، وينظر إليها باعتبارها إفرازاً من إفرازات حداثة مشوّهة ورثّة، وإخفاق الأمم والشعوب التي حاولت ولوج الحداثة، وفي صلبها بناء دولة حديثة، دولة أمة، في الوصول إلى أهدافها. ويدافع الكتاب عن طرح يفيد أن تصدّر هذه الظاهرة، المشهد السياسي في الكثير من المجتمعات العربية، وانفجارها على شكل حروب يختلط فيها الدين بالسياسة، لا يعبّر عن التمسك الأعمى بأي إرث ثابت قديم، ثقافي أو ديني أو اجتماعي، وإنما يعكس إضاعة رهان الدولة الأمة الحديثة، الملحوظ منذ نهاية القرن الماضي، وخراب البنية السياسية أو فسادها، مع نجاح النخب الحاكمة، ومجموعات المصالح الكبرى الملتفّة حولها، في

اختطاف الدولة وتملّكها، ودفع طبقات الشعب الأوسع كلها خارج دائرة أي فعل أو قرار أو مشاركة سياسية.

من هنا، قاد البحث في الطائفية إلى مواجهة مباشرة مع المسألة الأكبر التي تكمن وراء عودتها من جديد، وهي مشكلة تكوين الأمة الحديثة، السياسية، وإخفاقها - وهي المسألة التي خصصت لها الفصل الثاني من هذا الكتاب الذي يمكن قراءته أيضًا كمحاولة في فهم آليات بناء الدولة الجامعة الوطنية، بمقدار ما هو تحليل لآليات تفككها وانحلالها - التي لا تشكل الطائفية إلا أحد مظاهرها الأكثر بروزًا.

في نظري، يشكل إخفاق عملية بناء الأمة بالمعنى الحديث للكلمة لحظة استثنائية، خصوصًا في التحول التاريخي والاجتماعي الحديث. وفي جميع الحالات التي شهدت هذا الإخفاق دخلت المجتمعات في أزمة وجودية، نابعة من افتقارها إلى أي إطار مرجعي جامع، بعد القطيعة التي حصلت مع تقاليد العصر السلطاني الزائل وانحلال أشكال التنظيم، وبالتالي التضامن القديمة، داخل الجماعات وفي ما بينها، وفشلها في بناء قواعد تعامل منتظمة وعلاقات شرعية واضحة، ومرجعيات ثابتة بديلة حتى في المجالات الدينية والأخلاقية. في مناخ التخبط والفوضى الفكرية والأخلاقية التي نجمت عن إخفاق مشروع الحداثة، وفي صلبه بناء الدولة الحديثة، ينبغي في نظري البحث عن مفتاح رهانات قطاعات واسعة من الرأي العام، منذ الربع الأخير من القرن العشرين، على إمكانية إحياء أو إعادة ترميم العقد الاجتماعي القديم، كمحاولة يائسة لاستنباط قواعد ومعايير ومبادئ عامة تنظّم علاقات الأفراد وسلوكهم وتؤسس لاستقرار نظام اجتماعي متين. وبعكس ما تظهره الوقائع السطحية، لم يقتصر الحنين إلى الماضي على محاولة استرجاع أنماط التدين أو الأفكار والقيم الدينية الفائتة، لكنه شمل أيضًا الأنماط الدنيوية، مثل العصبيات القبلية والأقوامية عند بعض الجماعات، ومن وراء ذلك وأكثر منه، نمط الدولة الإمبرطورية ومنظومتها الفكرية والسياسية، حيث يجلس السلطان أو الخليفة أو الأمير أو الإمام في قمة الهرم وحيدًا وسيدًا ومنزّهًا، حكمًا على الجميع، يحتكر الشرعية والقوة معًا، وتقبع من تحته الجماعات العضوية أو الأهلية التي تخضع لقوانينها الذاتية، ولا تتواصل معه إلا من خلال وجهاء أو أعيان يحظون برعاية السلطان بمقدار ما ينجحون في فرض احترامهم على الجميع. وهذا هو نظام الملل الذي تعايشت في ظله الجماعات وضمن توازن مصالحها في ظل هيمنة الملة الأكبر لأكثر من 14 قرنًا.

الواقع أن الحداثة الرثّة أو خردة الحداثة وحثالتها التي انتشرت في المناطق المتأخرة، في موازاة التدخلات الاستعمارية ومابعد الاستعمارية، وفي مقدّمها الدولة التي تمثل محركها الرئيس، لاحتكارها أهم عاملين في بناء النظم الاجتماعية: العنف والشرعية، فاقمت جميع تناقضات المجتمعات وخلخلت توازناتها المستقرة منذ قرون، لكن من دون أن تنجح في تقديم الإطار المرجعي الضروري للسيطرة عليها. فتحولت إلى غول يلتهم روح المجتمعات ومعاني وجودها، بمقدار ما يغذي المخاوف والشكوك والتوترات المتنوعة لديها ويدفع بها نحو المواجهات الكامنة أو المشتعلة كلها.

من هنا، لا تعبّر الطائفية ورديفتها العصبية الأهلية، القبلية أو العائلية المستعادة، التي نعرفها اليوم في هذه المجتمعات، عن مقاومة البنى التقليدية والقيم الوسيطية للحداثة كما درج على تأكيد ذلك علم الاجتماع الوضعي المبسط والتبسيطي، وإنما بالعكس تمامًا، عن ردة فعل اجتماعية جديدة على حداثة فاشلة ومخيبة للآمال، دخلت وأدخلت الشعوب معها في طريق مسدودة، وتحولت

من مبعث أمل في التحرر والانعتاق والازدهار إلى أكبر قوة قهر واستلاب وإحباط واستعباد. هكذا وجدت المجتمعات التي ابتعدت عن تقاليدها وتراثها وقيمها، أي عن ثقافتها التقليدية، أعني ثقافة القرون الوسطى، وتخلّت عنها بسهولة وسرعة من أجل الحداثة المرادفة للحرية والسيادة والحضارة المادية والسعادة الدنيوية، نفسها أمام فراغ شامل. وفي موازاة ارتدادها عن الحداثة التي تحوّلت من حلم إلى كابوس، ونقمتها عليها، سوف ينمو عداؤها للغرب، ممثلها الأول وملهم مبادئها. وفي سعيها إلى مقاومة الاستلاب والتحرر من الوهم الذي استبد بها وتملّك فكرها لعقود طويلة، اكتشفت المجتمعات التي انحلّت عرى اجتماعها السياسي، لمرة ثانية، تراث الأجداد، ونظرت إليه بعيون مختلفة، فوجدت ما يعبّر عنه من روح الاستقلال والسيادة والقوة والسلام والاستقرار، بعد أن كانت قد انتقدته وتخلّت عنه في عقود سابقة، واعتقدت أن من الممكن الاسترشاد بأنماط تنظيم الماضي وفكره وأخلاقياته ونماذج حكمه ونظمه السياسية، لإعادة بناء عمرانها واستعادة توازناتها وهويتها وقوتها على أرض ثابتة معروفة وموثوقة وصلبة.

في هذا السياق ولدت الحركات الإسلامية الجديدة المتنوعة التي أُطلق عليها اسم الإسلام السياسي، والتي أصبح التفكير في الدولة ونماذجها ونقد الدولة الحديثة محور اهتماماتها، في موازاة تنامي خيبة الأمل بالدولة الحديثة. وما من شك في أن قطاعات واسعة من الرأي العام العربي نجحت في استعادة العلاقة مع التراث التاريخي وأصبحت تعيش بالفعل في أجواء القرن السابع الميلادي، وتقتدي بالرسول وصحابته كما لو كانوا بيننا. لكن الماضي العائد من تحت الأنقاض لن يبعث هذه المرة في صورة نظام متسق للإيمان والكفاح والتطلّع نحو الانعتاق والتحرر الإنساني، كما فعلت الدعوة الدينية الناشئة في مكة، ولا في صورة ثقافة المبادرة وفضول الاكتشاف والمغالبة الكونية التي ميزت تاريخ الفتوحات الفكرية والجغرافية في العصر الأول، وإنما جاء في شكل عقائد جاهزة وقوالب جامدة وأفكار محنطة، وفي بعض الأحيان في شكل أشباح وكوابيس مرعبة. وبدلًا من أن يقدم التراث المستعاد من تحت الأنقاض المرجعية الجامعة والملهمة المنشودة، جاء على شكل ثقافة فرض القيود وتطبيق الحدود والانكفاء والانطواء والتكوّر على الذات والدفاع عن الغريب والشاذ وغير المعقول.

ما كان من الممكن أن يكون غير ذلك. فلا تستمد استعادة التراث والتمسك بقوالبه القديمة، قوتها ونفوذها وشرعيتها مما تحققه من مكاسب في إطار دمج الشعوب العربية وإدخالها في الحضارة والمدنية، وليس هذا هو السبب في وجودها. إن ما ترد عليه العودة المستأنفة إلى التراث هو، بالعكس، البحث عن أرضية صلبة أو تبدو كذلك لمساعدة جمهور حائر وضائع، ألقي به في فراغ المعنى على مواجهة الفوضى القيمية والمعيارية، وتمكينه من التحرر هذه المرة من وهم حداثة غادرة لم تف بوعودها التحررية، وتحولت إلى قيود وأقماط وأوثان وصوامع مغلقة على أصحابها، لا تبعث أي أمل ولا تنعش أي تفاؤل بالمستقبل.

2 -

من هذه العودة المستأنفة إلى تراث الماضي واستنطاقه من أجل توفير أرضية مستقلة وناجعة لإعادة بناء أنماط التنظيم الاجتماعية المنحلّة ولدت الروح المحافظة التي أخذت تسيطر على المجتمعات العربية بشكل خاص في العقود الأربعة الماضية، وفي أثرها وجدت التقاليد وأنماط السلوك القديمة مكانها من جديد فيها. لكن التوجهات المحافظة لم تكن النتيجة الوحيدة لإخفاق

محاولات الحداثة وفشلها. كان الأهم منها هي أنماط الحلول المستمدة من التراث لمواجهة عصر الحداثة والتقدم التقاني والعلمي وتحديات العصر التي وضعت المجتمعات في نظري في مأزق تاريخي وجعلتها تدخل في الجدار وتكسر رأسها فيه. وهذا موضوع آخر يحتاج إلى بحث مستقل. لكن ما أردت الإشارة إليه هو أن هذه العودة إلى القيم التقليدية، والدينية بشكل خاص، لاستلهامها في تنظيم الشأن العام ليست هي التي انتجت الطائفية أيضًا، وفجّرت النزاعات بين أصحاب المذاهب والأيديولوجيات الدينية. فالمجتمعات التقليدية كانت مجتمعات محافظة، لكنها دخلت في مجال السياسة بمقدار ما جعلت الدولة الحديثة السياسية مسألة عمومية لا تخص السلطان والنخبة الصغيرة الملتفة حوله. وصارت قضية السلطة بالتالي قضية تهم الجميع، أفرادًا وجماعات والمشاركة فيها حق للجميع بالتساوي أيضًا، على الأقل على مستوى الخطاب والميثاق الوطني. من هنا ولدت الفكرة التي تقول إن الطائفية، باعتبارها ظاهرة اجتماعية، تنتمي إلى مجال السياسة لا إلى مجال الدين والعقيدة، وتعكس في نموها خراب هذا المجال أيضًا. ومن هنا أيضًا فكرة السوق الموازية التي اعتبرت فيها الطائفية نوعًا من السوق السوداء للسياسة، ترد على إلغاء السياسة باعتبارها فاعلية عامة لتنظيم الحياة الاجتماعية في مجتمعات حديثة لا معنى لوجودها ولا وسيلة لتنظيم التعايش بين أفرادها وجماعاتها من دون قيام سوق رسمية وقانونية وشرعية للتداول السياسي والتنافس النزيه بين النخب والأفراد.

بغياب السوق السياسية الشرعية والمضبوطة بقواعد ومبادئ وقوانين واضحة وشفافة، تقوم السوق السوداء في السياسة كما في الاقتصاد بوظيفة مزدوجة. فهي توفر للمستهلك الوصول إلى السلع التي لا يستطيع الوصول إليها في السوق الحرة بسبب الاحتكار المضروب عليها أو القوانين المانعة، وهو هنا الجمهور والرأي العام المحروم من حقه في التعبير عن رأيه والدفاع عن مصالحه وحقوقه، وتقدم إلى المنتج فرصة الاستمرار في إنتاج بضاعته وتسويقها، وهو هنا، في السياسة، النخب المتنافسة على القيادة وحمل المسؤولية في إدارة الدولة ورعاية شؤون الأمة. وفضيلة هذه السوق، على الرغم من عدم شرعيتها وعدم نظاميتها، تقدم إلى الجمهور والنخب السياسية المتنافسة ساحة ولو محدودة وسرية ومحفوفة بالمخاطر لإقامة حياة سياسية ولو في صورة مشوّهة، وفي حدّها الأدنى، وبتكاليف سياسية وأخلاقية ودينية عالية ومخاطر كبيرة حقيقية. بمعى آخر ليس في الطائفية دين وإنما هي السياسة، لكن بوسائل أخرى، غير سياسية، أو إذا شئنا بوسائل غير سياسية، تستخدم فيها العصبيات والتضامنات الأهلية، الدينية أو القبلية، من أجل الالتفاف على التحريم الواقع عليها، وفتح طريق التداول في أمور السلطة والشأن العام.

في السياسة يمثل الصراع على استقطاب الرأي العام الوسيلة الوحيدة لتحقيق تداول السلطة والتأثير في القرار والمصير العامين. وعندما تنتفي السياسة، لأي سبب كان، وتوضع الحدود والقيود على عمل الأفراد والتجمعات والأحزاب والحركات السياسية، تنزع النخب المحرومة من المنافسة الحرة أو الشرعية إلى وسائل ملتوية، مافوق سياسية أو ماتحت سياسية.

ولما كان من الطبيعي، في ظل انسداد السياسة وتحويلها إلى محرم لا يُمس، أن تضطرب شؤون المجتمعات، مع افتقاد النظم إلى آليات إصلاحية تُعيد التوازنات وتحل الخلافات في المصالح وتعكس التطورات الداخلية الاجتماعية والفكرية، حيث ظهر الدافع قويًا أيضًا عند كثير من النخب المهمشة التي يئست من الوسائل السياسية المفقودة أو المزورة، الانخراط في هذه التوجهات والمراهنة على الاستثمار في هذه التضامنات الأهلية المستعادة، الدينية أو القبلية أو

الأقوامية، باعتبارها أطرا موازية للعمل والتنظيم والمقاومة والصمود، وفي سبيل ما تعتقد أنه طريق الإصلاح والخلاص.

كما كان من المتوقع أيضًا أن تقتنص النخب الحاكمة والمسيطرة الفرص الهائلة التي يفتحها لها وضع اليد على جزء آخر من التراث واستعادته، على شكل كوابيس وأشباح واستعداد لأشكال العنف والتمثيل بالذات كلها، من أجل إثارة حروب ونزاعات جانبية بين أفراد الشعب، تغطي على واقع الإخفاق الكبير في بناء نظام اجتماعي قادر على الحياة وأشكال الفساد الكبير الناجمة عنه. وهكذا أصبح التحكم بمعطيات التراث العائد، والتلاعب به، في شكله النبيل الداعي إلى العدالة والانعتاق من القهر، وفي شكله الكريه الذي يرضع الحقد والكراهية والانتقام، هو الرصيد الأهم للنخب الاجتماعية والفكرية المتنازعة على السلطة والهيمنة والنفوذ. وأصبحت رعاية التدين وما يقود إليه من استعداد للتضحية ونكران الذات من جهة، وتغذية الطائفية بما تمثله من استغلال للعاطفة الدينية لأهداف عدوانية، معظم الأحيان، من جهة ثانية، جزءًا أساسيًا من استراتيجيات الصراع على السلطة والنفوذ، تبنى عليها ومن حولها الأحزاب السياسية والفكرية التي يتغذى بعضها من استغلال مشاعر الغضب والإحباط والخيبة العميقة التي ولّدها إخفاق الحداثة وتحوّلها إلى مصيدة، ويتغذى بعضها الآخر، على العكس، من رصيد الأمل الذي تبعثه حضارة لا تكف عن الارتقاء بشرط وجود الإنسان وسعادته وحريته. لكن جميع هذه الأحزاب والحركات والتيارات ليست، كما ذكرت، سوى ثمرة هذه السياقات التاريخية الخاصة لإعاقة الحداثة أو فشل المجتمعات في الاندراج السليم فيها. وهي لا يمكن أن تعيش وتستمر خارج هذه السياقات والاستراتيجيات، كما أن ظهورها ليس قدرا، بل يمكن أن يزول بالسرعة ذاتها التي صعد فيها.

هكذا سيؤدي التوسع في تحويل التضامنات الأهلية، الدينية أو الإثنية، من النخب المتنافسة والمتنازعة إلى مواطن بناء قوة سياسية موازية للقضاء على السياسة تمامًا بمفهومها الحديث، ومن حيث هي فعل اختيار حر ومشاركة لجميع المواطنين بشكل قانوني وشفاف، وعلى قدم المساواة، في بلورة التوجهات والخيارات العمومية، وإلى حلول الأساليب غير الشرعية، العنيفة والسلمية، للالتفاف على الإرادة الشعبية وتخريبها، محلها. كما سيؤدي، في الحالات الحدّية أو القصوى، إلى تحويل هذه التضامنات الأهلية التي كانت وظيفتها الوحيدة خاصة ومدنية تعنى بشؤون أعضائها، إلى مشروعات قوى سياسية قصدها التأثير في الدولة والنفوذ إلى السلطة العمومية والتحكم بمؤسساتها، وبالتالي إلى إنشاء سوق سياسية سوداء تعوّض عن إلغاء السوق السياسية الحقيقية وتحل محلها، وتحول العلاقات الأهلية بين أفرادها إلى علاقات شبه سياسية، وتشحن التضامنات الأهلية برهانات سياسية أساسية. وهذا ما حصل في الحالة السورية بالضبط؛ إذ لم تكتف النخبة الحاكمة بإلغاء السياسة الشرعية، لتأبيد السلطة الاستبدادية وتخليد الأحكام العرفية والاستثنائية، وإنما سعت إلى التحكم بالسوق السوداء نفسها من خلال دخولها إليها من بابها الأوسع واستخدام مؤسسات الدولة لبناء عصبية طائفية متماهية معها ومستقوية بها والعمل في الوقت نفسه على حل جميع التضامنات الأهلية الأخرى ومنعها من توليد أي عصبية طائفية، تحد من تغول الطائفة/ الدولة أو الدولة المتحولة إلى طائفة هي نفسها.

3 -

كما هو واضح، تتنافى فكرة السوق السوداء أو الموازية في السياسة مع الاعتقاد السائد أن

الطائفية سمة من سمات ثقافة بعض المجتمعات أو تقليد مستمر، يسم مجتمعات بعينها ويتعارض مع التقليد السياسي الحديث. على العكس، يمثل صعودها شكلًا من أشكال الالتفاف على تعطيل الحياة السياسية الشرعية، وتعبيرا عن اختراق السياسة في المجتمعات الحديثة للكينونة الاجتماعية بأكملها، باعتبارها شرطًا أساسيًا لقيام جماعة وطنية يشارك أعضاؤها في تقرير مصيرهم واختيار ممثليهم في دولة تحكمها قيم الحرية والسيادة وحكم القانون. فلا يمكن لدولة حديثة أن تقوم من دون سياسة، ولا أن تنشأ مواطنة مع غياب الحرية والحقوق المتساوية والمشاركة السياسية. حتى تتخلى التضامنات الطائفية عن وظائفها الطبيعية النفعية، وتتحول إلى قنوات موازية للتعبئة السياسية، بما تعنيه من مضاعفة التكاليف المعنوية والمادية للعمل السياسي، ينبغي أن تكون سوق السياسة الشرعية وقنوات تعبيرها الطبيعية، عطّلت أو أغلقت تمامًا، بالاحتكار أو الاحتلال، وانتفت معها أي إمكانية لقيام حد أدنى من التداول والتنافس على السلطة، وما يستدعيه من تنظيمات ونشاطات فكرية وسياسية لا بد منها لتحقيق التواصل بين الأفراد وتكوين توجهات مشتركة ورؤى وبرامج سياسية. وهذا يعني أن نمو النزاعات الطائفية، والطائفية هي قبل أي شيء آخر نزاع، يعبر عن أمرين مترابطين: تعطيل السياسة، إما بسبب الاحتكار أو تسلط قوى خارجية أو/ وارتهانها لحسابات جيوسياسية، وفي الوقت نفسه تحديث المجتمع والدولة. فليس هناك أي إمكانية لوجود مجتمعات حديثة من دون سياسة، ولا وجود لسياسة مع احتكار السلطة وإلغاء أي شكل من أشكال التداول الفعلي فيها. وهذه هي حالة المشرق العربي ودوله منذ تشكيل المنطقة التي أطلق عليها اسم المشرق والشرق الأوسط، بعد أن كانت لأربعة عشر قرنًا إمبرطورية سائدة وسيدة. من هنا، قبل أن يكون مصدر اتهام للمجتمع، يشكل نمو الطائفية إدانة للنخب الحاكمة التي حرمته من أي حياة سياسية سليمة، وتأكيدا لاستحالة إلغاء السياسة، أي للتداول على السلطة، في الدولة الحديثة، الذي سيفرض نفسه لا محالة، حتى لو كان ذلك بوسائل مواربة أو مناقضة لجوهر القيم السياسية، وهي المنافسة الطائفية.

يدفعنا هذا إلى التمييز بين الملة والطائفة أيضًا. فليس هناك علاقة تذكر بين طريقة عمل نظام الملل التقليدي الذي عرفته المجتمعات الإسلامية، وأعطت الدولة العثمانية صيغته الأخيرة الراقية، ونظام الطائفية بالمعنى الحديث الذي نستخدمه اليوم. فالملل هي تضامنات أهلية طبيعية، لا تملك ولا تدّعي أي وظيفة سياسية، لكنها تؤمن خدمات لأعضائها، تقع في صلبها الحماية والرعاية والمساعدة في شؤون الحياة المدنية. أما الطائفية فهي الوظيفة الجديدة المضافة إلى وظيفة الملة التعاونية والتضامنية، تحول هذا التضامن إلى أساس لتوليد فاعل في الصراع على السلطة العمومية، وحامل لقوة في الصراعات الداخلية والإقليمية. وهو من نوع التمييز الذي أبرزه ماركس داخل السلعة بين قيمتها النفعية وقيمتها التبادلية.

السبب في أن التعددية الملية لا تحمل قيمة سياسية «تبادلية» هو أن السياسة ليست، في الإمبرطورية أو السلطنة، نشاطًا عموميًا حرا ومفتوحا وقائمًا على مشاركة الأفراد واتفاقاتهم، وأن الأفراد ليسوا مواطنين أحرارا لديهم الحق في المشاركة في تقرير مصير المجتمع والإشراف على تسيير الدولة، لكنهم رعايا، أي تابعون للسلطان أو الملك المطلق الذي يقرر وحده مصيرهم ومصير المجتمع والدولة. فعلاقة الدولة بالمجتمع لم تكن في الحقبة الإمبراطورية علاقة تمثيلية، ولم تكن السياسة ممارسة عمومية، ولا يوجد أي مكان لما يمكن أن نسميه سوقًا للمنافسة السياسية بين النخب الاجتماعية. كانت السلطة في السلطنة رديفة القوة والشوكة، أي قضاء وقدرا، تستمد

الشرعية من إعلانها الولاء للقيم الروحية، أي الدينية المشتركة فحسب، أما السياسة بمعنى تدبير الشؤون العمومية فهي وظيفة سلطانية، تقتصر مهماتها في الأغلب على تأمين شروط التعايش السلمي المطلوبة بين الجماعات والتضامنات الأهلية. وكان احترام شخصية هذه التجمعات وخصوصيتها من السلطة العليا وحفظ مصالحها الخاصة، والاعتراف بها كملل أو جماعات مستقلة ومتميزة، هو أساس العدل والمساواة والسلام أو العيش المشترك. وكان هذا يتضمن التسليم لوجهاء هذه الجماعات وقادتها بحقهم في تنظيم مصالح مللهم وجماعاتهم في إطار الأخذ في الحسبان مصالح الجماعات المتعددة الأخرى وتباين مواقعها وعقائدها. وكان وجود هذه الجماعات الأهلية والاعتراف بها ضمانًا لحفظ حقوق الأفراد وحمايتهم وأمنهم وممارسة حرياتهم المدنية معًا. في حين كان الافتقار إلى مثل هذا الاعتراف بالتنظيمات الأهلية يعني في الدولة التقليدية خطر الإضرار الدائم بمصالح أفرادها، وتعريضهم لكل المخاطر بما في ذلك فقدانهم حياتهم وأرزاقهم.

لهذا، يمثل التنظيم المللي في المجتمعات القديمة التي كانت السياسة فيها حكرًا على النخبة الأرستقراطية، النمط الطبيعي، بل المتقدم، لتنظيم العلاقة بين النخبة الحاكمة والمجتمع على أساس القبول باستقلالية هذه الجماعات النسبية في مقابل خضوعها وولائها للسلطة الاستبدادية وتسليمها لها بالقيادة السياسية. وكان لنظام الملل هذا الفضل الأكبر في حفظ التعددية الدينية والأقوامية التي استمرت في المشرق والعالم الإسلامي عمومًا قرونًا طويلة، ولم تبدأ بالأفول إلا مع نشوء الدولة الحديثة وفرض سلطانها، بينما حلت، حيثما غاب هذا التنظيم، الحروب الدينية ورفض التعددية واختلاط السلطة الدينية والزمنية، وتعسف السلطة الفردية التي تبيح لنفسها التلاعب بمصالح الأفراد والجماعات من دون رقيب ولا حسيب، بحسب حاجتها ومصالحها. وهذا ما يفسر لماذا نجحت الأقليات الدينية والقومية في الحفاظ على وجودها وهويتها في الدول الإمبراطورية المركزية، في آسيا والشرق الأوسط، بينما تفككت عراها وانحلت بسرعة في نطاق الدولة القومية في دول أوروبة الغربية شبه الإقطاعية.

لكن الأمر اختلف كثيرًا مع نشوء المجتمع السياسي الحديث الذي يفترض أن السلطة مستمدة فيه من الشعب بأكمله، وأن علاقة الأفراد مع الدولة علاقة مباشرة لا تمر بوسيط مللي، وأن كل فرد هو في الوقت نفسه مواطن، أي حر ومسؤول، وله حق المشاركة في صوغ السياسة والخيارات العمومية. ولهذه المشاركة أثر مباشر في تقرير مصير الأمة بأكملها وليس الدولة فحسب. وبنوعية هذه المشاركة تتحدد طبيعة السلطة القائمة، وعليها يتوقف مستقبل السياسة نفسها، وربما استمرار الدولة أو عدم استمرارها كإطار وطني جامع، في ما وراء التمايز بين الجماعات الأهلية.

لا تعتمد وحدة الدولة والجماعة السياسية هنا على وجود حاكم مترفع مطلق يقف موقف الحكم من جميع المصالح والتجمعات والأفراد، ويقضي في شؤونهم، كما هي الحال في الممالك والسلطنات القديمة، لكن على قرار المواطنين أنفسهم، المنتظمين في شكل أمة سياسية تعكس الطابع العام، المواطني، لكل فرد منهم، في ما وراء انتماءاته الخاصة الأهلية، فأي التفاف على إرادة المواطن لتعطيل قراره الحر أو التلاعب بصوته للحد من عمل قاعدة الديمقراطية وحكم الأغلبية السياسية، يشكل انتهاكًا للشرعية القانونية والسياسية، وبالتالي لصدقية السياسة الحديثة، سواء جاء ذلك عن طريق شراء الأصوات بالمال أم استخدام الولاءات الدينية أو الأقوامية. والسبب أن تعطيل الاختيار الحر للمواطن الفرد لا يفسد شرعية السياسة والدولة الحديثتين

فحسب، لكنه يقوّض قدرة الدولة على إنتاج إرادة عامة، بمقدار ما يعمل على تكوين مراكز قوى أهلية داخل الدولة، تحول دون تحقيق غايتها، أي بمقدار ما يقدم مصالح الجماعات الأهلية على حساب المصالح العمومية التي تؤسس عليها وحدة الحقوق والواجبات ويُعبّر عنها عقد المواطنة الواحدة المؤسس للسياسة الوطنية. بردها السياسي إلى الأهلي تلغي الطائفية الأساس الذي تقوم عليه السياسة باعتبارها «أجندا» تاريخية لبناء أمة بالمعنى الحديث، تجمع بين الأفراد، في ما وراء انتماءاتهم الأصلية، وتؤسس لحريتهم ومساواتهم، وتلغي من وراء ذلك إمكانية نشوء دولة الحرية والسيادة الشعبية/ الوطنية والقانون.

إذا كانت الإمبراطورية تقوم على عقد مضمر بين طوائف وجماعات متباينة ومتمايزة، يضمنه سلطان، والكلمة تعني السلطة السيدة والشخص الذي يجسدها مادياً معاً، قائم فوق الجماعات والأفراد ومفارق لها بوصفه رمز القوة والشرعية والقانون، بل القانون نفسه، لا الشخص البشري، ووظيفته الرئيسة السهر والحفاظ على التوازنات واحترام المقامات، وبسط السلام والعدل، فإن الاجتماع السياسي الحديث، يقوم على عقد بين أفراد أحرار ومستقلين يجسده دستور واحد يخضع له الجميع، بما في ذلك الرئيس أو الحاكم، مضمونه المشاركة المتساوية في تسيير شؤون الدولة الجامعة. وموضوع الصراع الرئيس في هذا النظام هو انتزاع الحق في المشاركة من الجميع، وهذا هو أصل النزوع الجارف نحو الديمقراطية مع نضج السياسة المواطنية. لذلك كل ما يلغي المنافسة الحرة على مناصب المسؤولية، يهدد هذا العقد الوطني ويقود إلى تقويض أسس الدولة الحديثة واستقرارها، بمقدار ما يحرم الدولة من التعبير عن العمومية ويضعف قدرتها على الارتفاع فوق جميع المصالح الخصوصية والجزئية.

ليس للطائفية علاج آخر سوى إصلاح الدولة والسياسة الوطنية الذي يشكل فسادهما السبب الرئيس، إن لم يكن الوحيد في صعودها. لا يفيد في هذا الإصلاح الهادف إلى الخروج من الطائفية، أي من الحرب، اقتسام الدولة بشكل عادل، على منوال التوزيع الطائفي المتساوي أو النسبي للحصص، لكن على العكس رفع الدولة عن مبدأ القسمة نفسه، وتحويلها إلى إطار الاستثمار المشترك في الحريات العامة والتأهيل الإنساني والاجتماعي والعلمي والتقاني، أي في العمل على برنامج هدفه توليد روح الأخوّة والتضامنات الوطنية والإنسانية، في مواجهة مخاطر الانجراف نحو النزاعات المزمنة والفوضى وتدهور شروط الحياة المادية والمعنوية.

والحال، إن الدولة الحديثة، دولة المواطنة، وما تعنيه من تأسيس شروط الحرية الفردية والسيادة الوطنية والمساواة في الحقوق والواجبات وحكم القانون، لا تولد ولم تلد في أي مكان جاهزة وبشكل عفوي من نشوء وتكون سلطة مركزية ومؤسسات إدارية وبيروقراطية حديثة. وحداثة الدولة ليست ضمانة لتحوّلها إلى دولة أمة. على العكس، يمكن أن تتحول إلى أكبر عقبة أمام تكوينها. وهذا ما نشهده بأم أعيننا اليوم في الكثير من الأقطار العربية.

يتطلب إنشاء الدولة الأمة، دولة الجميع، ودولة المواطنين، لا دولة الأسياد والعبيد، وجود نخب سياسية واجتماعية تجعل من تحقيقها، أي من توسيع دائرة المشاركة والحرية والمساواة والعدالة وحكم القانون الغاية الأولى والرئيسة لأي خيارات سياسية وأخلاقية. فصناعة الأمم ليست حتمية ولا تلقائية تتقدم من نفسها، لكنها ثمرة جهود واعية واختيارات سياسية هادفة ومقصودة. وهي تمثل مشروعاً واعياً يحتاج تطبيقه إلى جدول أعمال وطني يجمع بين مهمات تلبية حاجات التنمية الإنسانية وتأهيل الأفراد وتربيتهم على قيم المدنية والمعايير الأخلاقية الإنسانية التي تحرك

عصرنا. وهذا يعني أيضًا أن لا قيمة للدولة الحديثة، ولجميع ما يمكن أن تملكه من تقنيات تجارية وصناعية وتفتحه من أسواق استهلاكية واستثمارية وما تشيّده من مبان وعمران، ولا استقرار لها، إلا من حيث هي أداة لبناء أمة أو آلة لصناعة الأمم. فإذا لم تجد النخبُ التي نذرت نفسها لتحقيق هذه الغاية، أو إذا أخفقت في مشروعها، أو إذا وقعت الدولة، أسوأ من ذلك، على نخب تسيء استخدامها، أصبحت الدولة الحديثة عرضة لأسوأ أنواع الاستغلال وربما الأداة الأكثر فاعلية ونجاعة في بناء نظم القهر والإبادة البشرية وارتكاب أبشع أشكال الوحشية، وتفريخ أعتى أنواع الطغم الحاكمة، وربما أعادت المجتمع الحديث نفسه إلى أدنى مستويات التطور التاريخي وأكثرها بدائية. وفي الأحوال كلها، لا يمكن لأي دولة أن تقوم بالمفهوم الحديث المواطني مع الطائفية، وليست الدولة الطائفية دولة بالمعنى الحقيقي للكلمة، بقدر ما هي فوضى سياسية وحرب أهلية دائمة كامنة أو مؤجلة أو مفتوحة.

مقدمة الطبعة الأولى

لم تُطرح مسألة الأقليات في أي حقبة من حقب التاريخ العربي الإسلامي بالحدّة والخطورة اللتين تطرح بهما اليوم. وإذا اكتفينا بالنظر إلى المظاهر الخارجية وحدها لا نلمح أي تغيير جوهري حديث، عقائدي أو مادي، يدفع بالإسلام الأغلبي الذي عُرف حتى القرن الثامن عشر على الأقل بروحه السمحة والمتسامحة، إلى التعصب، أو يفسّر لماذا تبحث الأديان الأخرى الشرقية التي عرفت بسرعة بعد الفتح الإسلامي كيف تتأقلم مع الدين الجديد الآتي من الصحراء وتتبنّى روحه، عن كل فرصة تشجع تبجيل الذاتية أو الاستقلال والخصوصية.

أصبحت الطائفية من المشكلات التي تحتل المرتبة الأولى من اهتمام السياسي والباحث في العلوم السياسية والاجتماعية معًا في العالم العربي. وهي إضافة إلى ذلك إحدى أدوات الصراع السياسي والأيديولوجي في مجتمعنا.

كما أن من الممكن للبعض أن يستخدم الشعار الطائفي من أجل تعبئة جزء من الجمهور السياسي وراءه، فإن من الدارج والشائع في كثيرٍ من البلدان العربية استخدام تهمة الطائفية لتشويه سمعة الخصم أو الإساءة إلى قضيته. وكثيرًا ما تُطرح الطائفية في المجتمع العربي في مواجهة القومية أو بالأحرى الوطنية، أو كبديل منها، وهناك من يربط بين الطائفية بوصفها النقيض للوطنية والتآمر الأجنبي على المصير والمستقبل العربي. وهناك من ينظر إليها من زاوية التباين بين القيم العلمانية والقيم الدينية. كتب كثيرون في السنوات الأخيرة عن الحرب الطائفية في لبنان، وكذلك كتبوا عن الصراعات الطائفية التي يمكن أن تتفجر في أكثر من بلد عربي. ويمكن القول إن المجتمع السياسي العربي الراهن يعيش تحت شبح الطائفية والانقسامات العصبوية الدينية أو الجهوية أو الأقوامية. وإن هاجس الدويلات الطائفية لم يكن في أي حقبة أقوى مما هو عليه الآن، لدرجة أن هناك من يعتقد اليوم في العالم العربي أن الذي يحكم المنطقة أو يتحكّم بسياستها إنما هو حلف طائفي أو حلف أقليات، وهناك من يعتقدّ أيضًا أن الأنموذج الإسرائيلي للدولة الطائفية المستلهمة لعقلية الأقلية المتطرفة أو المستعدة للتطرّف، هو الذي أصبح يقدم الأنموذج الملهم إلى كثير من النظم العربية. من هنا تظهر أهمية موضوع الطائفية المطروح وحساسيّته وخطورته في الوقت نفسه.

فهل نحن نعيش العصر الطائفي، وهل أن سياستنا تخضع في التحليل الأخير للحسابات والأحلاف الطائفية، وهل هناك خطر تكوين الدول الطائفية في هذا الشرق الذي يطلق عليه أبناؤه أنفسهم أحيانًا، على غير حق أو هدى، مجتمع الأقليات والطوائف والفسيفساء؟ ثم ما الذي يعنيه هذا المفهوم المستخدم بكثرة في الأدبيات السياسية والاجتماعية العربية الحديثة، وما هي الأصول التاريخية والاجتماعية لنشأة الطائفية كمفهوم سياسي اجتماعي، وما الذي يفسّر استمرارها على الرغم من نشوء الدولة العربية المعاصرة وتكوينها وتطورها، وما هو الدور الذي يحتله الانتماء الطائفي بالفعل في الدورة السياسية العامة وفي إعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية كعلاقات سلطة؟ أي باختصار ما حقيقة الطائفية اليوم في المجتمع العربي، وما هو وزنها النوعي وما تفسيرها؟

يُميّز من يتابع الكتابات الحديثة عن الطائفية بين نظرتين، حتى لا نبالغ ونقول نظريتين

سائدتين:

الأولى، تُرجع تطوّر هذا الشعور الطائفي إلى تشوّه الوعي العربي أو الإسلامي وتحجّره أو تكلّسه أو فَواته وانفصامه عن الواقع. إنها تعالج الطائفية كما لو كانت إحدى ترسّبات التاريخ الأيديولوجي العربي وتجلياته المرضية، وتفسر بقاءها ببقاء الجهل واستمرار الأميّة، أو تربط أحياناً بينها وبين الوعي الديني بشكل عام. وترى أن الحل الوحيد لها هو مواجهتها بالوعي القومي والعلماني وبالتنوير الفكري والقضاء على من يمكن أن يتهم بنشرها والعمل على الترويج لها. إذاً هي لا تجعل منها قضية كبرى من قضايا التنمية والتطور السياسي والاجتماعي العربي، وإنما قضية ملحقة بغيرها. وتنظر إلى التهابها الراهن في بعض المواقع كأثر من آثار تراجع الأيديولوجيا القومية العربية. فبالتأكيد على هذه الأيديولوجيا القومية والدعوة لها ونشرها يمكن في نظرها القضاء على الطائفية، وهذا يعني باختصار أن الوعي الطائفي هو نقيض الوعي القومي، وأن هذا النقيض أصبح يعبّر عن الماضي أكثر مما يعبّر عن المستقبل، وأنه لا بدّ زائل من تلقاء نفسه متى تمّ التأكيد على الوحدة والشعور القوميين وضُرب على يد كلّ من يسعى إلى استغلال الشعور الطائفي البغيض والمتقادم.

في إطار هذه النظرية نقرأ يومياً الكثير من المقالات التي تهاجم الطائفية وتدعو إلى تطبيق العلمانية والأخذ بالنظرة الوطنية والقومية. وبالتأكيد لا يفعل أصحابها ذلك إلا لاعتقادهم أن وجود، أو استمرار، أو عودة، الشعور الطائفي هو مجرد عَرض بسيط لغياب الأيديولوجيا القومية وللضّربة التي تلقتها الناصرية بشكل خاص كتعبير أرقى لهذه الأيديوّلوجيا، وأن الرجوع إلى قيم القومية وترسيخها في المجتمع سوف يقضي حتماً على بقايا الشعور الطائفي أو الأقوامي.

النظرية **الثانية** ترى في الطائفية التعبير الطبيعي عن بنية اجتماعية عميقة تميز المجتمعات العربية من غيرها، وتعتقد أن القيم الوطنية والعلمانية الحديثة لا تستطيع أن تفرض نفسها وتنتشر كما انتشرت في مناطق أخرى من العالم، خصوصاً في الثقافة الغربية. ومن تنويعات هذه النظرية القول إن أصل المسألة هو البنية الذاتية للإسلام نفسه. ففي اعتقادهم أن الدين المحمدي على عكس المسيحية، لا يقبل الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية. وأصبح من المسلّمات في الغرب، خصوصاً، وأعني بالغرب الأوساط العلمية المشاركة في تقديم صورة عنه إلى الرأي العام الغربي، أن التعصّب هو السمة الطبيعية للإسلام والمسلمين بشكل عام. يفسّر التعصب في نظرهم موقف المسلمين من الجماعات كلها التي تختلف عنهم سواء كانت من الأقليات الدينية أم من الأقليات القومية.

أما عن أصل هذا التعصب ومصدره، فإنهم يرجعون فيه إلى رفض الإسلام التاريخي، على ما يعتقدون، التعاون مع غيره، وعدم قبوله في أي وضع كان بأقل من احتلال موقع الأغلبية والاستفراد بالسلطة السياسية. حتى لا نخدع أنفسنا، يجب أن نقول إن اليسار واليمين الغربيين يشتركان في هذه النظرة على حد سواء. فالشيوعيون الكلاسيكيون يعتقدون أن الإسلام نفسه ليس إلا قوّة تعصّب كبرى. ويعتبر المنظرون السوفيات الإسلام ديناً إقطاعياً شبه بدائي، ما يعني أن اضطهاد الأقليّات الطائفية والقومية هو من النتائج والأمور الطبيعية في العالم العربي والإسلامي. وإننا ينبغي ألّا ننتظر الحلّ لهذه المسألة من تغيير ما أو تجديد يمكن أن يحصلا في نظام القيم العربي الراهن أو الإسلامي، وإنما لا بدّ من توسع التغريب وتعاظم دور النخبة الغربية ذاتها (هذا ما يبرر الاحتلال وحجب حق تقرير المصير عن الشعوب الإسلامية، أو التلاعب به) أو

المتغربة ذات الثقافة الأوروبية[(1)]. يقول كرومر ملخصًا هذه النظرية، إنّ الإسلام لا يُعَصْرَن لأنه عندئذ يكفّ عن أن يبقى إسلامًا. وساء الوضع أكثر في أوروبا الغربية في السنوات القليلة الماضيَة، بسبب ارتباط اسم الإسلام بالتطرف والثورة أو المعارضة السياسية أو بالصحوة الإسلامية المعادية للغرب والمؤكِّدة الهوية المحلية، وبتصاعد نشاط المليشيات أو الأحزاب ذات الأيديولوجيا الإسلامية، كما ارتبط بقضية أخذ الرهائن والحروب الدائمة والنزاعات المستمرة بين الدول العربية والإسلامية، ليرسخ فكرة غياب روح التسامح الديني أو الإنساني وانعدام فضيلته انعدامًا كاملًا في المجتمع والثقافة العربيين[(2)].

نلاحظ، أن النظريتين تُرجعان الطائفية بشكل أو بآخر إلى الماضي ومخلّفاته وإلى الوعي أو الأيديولوجيا، ولو أن النظرية الأولى التي يتمسّك بها القسم الأكبر من المثقفين العرب تضيف إلى الماضي، أي إلى القول بوجود الوعي الطائفي التقليدي في المجتمع العربي وارتباط النزاعات الطائفية بالجهل والتخلّف والتعصّب، مسألة استغلال القوى الاستعمارية المسألة الطائفية من أجل تقسيم العرب وتمزيق وحدتهم، بينما يجنح الباحثون الغربيون عمومًا إلى التركيز على غياب البنية القومية وخصوصية الإسلام والعقيدة الإسلامية في معالجتها الزمنيّ والروحيّ ومن ثمّ مسألة الأقليات وأهل الذمّة. وتسمح لهم هذه النظرية بالتنصل من المسؤولية في حدوث التوترات الطائفية الحديثة وتحميلها بشكل رئيس للبنية الاجتماعية، كما تسمح لهم بتأكيد الطابع الفسيفسائي الانقسامي للمجتمع العربي وغياب طابعه القومي.

في الواقع، تزداد فكرة انعدام الطابع القومي عن المجتمع العربي قوةً في الدراسات الاجتماعية، في العالم العربي وخارجه. ويزداد التركيز على تحليل التركيب الطائفي والإقليمي لهذا المجتمع أو الدخول المنهجي إليه من الزاوية الأنثروبولوجية في السنوات الأخيرة بشكل لا سابق له. ما يؤكد ترسخ القناعة المتزايدة أن الموضوع لا يتعلق بضعف قيم التسامح الإنسانية وإنما ببنية اجتماعية عميقة يطلق عليها بعضهم اسم البنية التقليدية، ويطلق عليها بعض آخر البنية المتخلّفة، ويطلق عليها آخرون صراحةً التعصّب الإسلامي. ونجم عن قوّة هذه الحركة تحقيق شبه إجماع على أن المفاهيم والمقولات النظرية المستخدمة في فهم المجتمع أو تحليله بشكل عام ينبغي ألّا تُطبّق هي نفسها أو لا يمكن أن تنطبق على المجتمع العربي الذي يتفرد بحسب هذه النظرة دون غيره، بآليات تستدعي النظر إليه من خلال مفاهيم ومقولات أخرى مشتقة من تاريخه الخاص وبنيته. وأدّت هذه الفكرة التي ساهم فيها بعض الباحثين العربَ المتحمّسين لتأكيد الذات والاستقلالية عن الغرب، والباحثون الغربيون الذين أصبحوا يشكّكون في عالميّة مفاهيم علم الاجتماع الغربي أو الذين يميلون إلى الأخذ بكل ما هو غرائبي وعجيب ومختلف، إلى العودة الكبيرة إلى نظريات فيلسوف الاجتماع الوسيطي عبد الرحمن بن خلدون باعتبارها المنطلق لصوغ المفاهيم والمقولات الناجعة والأصيلة لفهم المجتمع العربي وتحليله. واقتنع بها الباحثون الشباب الغربيون أنفسهم إلى درجة أن باحثةً فرنسية معروفةً قررت ترك العمل على البلدان العربية لأن كثيرين شكّكوا بقدرتها وقدرة الغربي بشكل عام على فهم حقيقة المجتمعات العربية. هكذا أصبحت الطائفية والقَبَلِيّة التي كان هَمُّ العقيدة القومية العربية منذ مطلع القرن العشرين محاربَتها، سمةً بنيويّة نؤكد من خلالها خصوصيتنا وأصالتنا ونجعل منها أنموذجًا لتاريخيّتنا الاجتماعية.

لكن في مقابل اعتزاز بعضهم بهذه الخصوصية والتأكيد على ضرورة احترامها، بما يعنيه ذلك

من إخراج المجتمع العربي من دائرة التحليل الاجتماعي الكوني، أي في مقابل الذين يدعون إلى أخذ هذه البنية الخاصة بالاعتبار، والأخذ بها وعدم إهمالها من منطلق كونها تعبيراً عن تشوّه سطحي، هناك في العالم العربي والعالم معاً، من يجعل من توحيدها مع الذات والبنية العربية مبررا للدعوة إلى خروج العرب من جلدهم وثقافتهم المتأخرة والقضاء على التراث باعتباره التجسيد التاريخي الدائم والثابت لها كبنية متخلّفة. وهم يؤكدون أن القضاء على الذات البالية هو الشرط الرئيس لكل تقدم. بل يمكن القول إنه بقدر ما يوجد اليوم من يجعل من الطائفية ضرورة للمقاومة الداخلية والخارجية، هناك من يعتبر القضاء على الدين، أو التديّن الذي يعتبره مصدر التعصب الطائفي، ضرورة للبقاء. عن هذا الاختلاف في التحليل الطائفي للمجتمع العربي، أو الشرق أوسطي، تصدر إرادتان متعارضتان، وحرب مستمرة بين أولئك الذين لا يرون الحلّ إلا في فضيلة الاعتراف بالواقع كما هو والعمل على أساسه، وبالتالي الأخذ بالطائفية كمعيار مقبول لتحديد السلوك الفردي والجماعي، حتى لو كان التصريح بذلك لم يصبح فضيلةً سياسية بعد، وأولئك الذين يعتقدون أن الحل يكون في التغيير الجذري لهذا الواقع والقضاء السريع وبالوسائل كلها على ما يعتقدون أنه مصدر الشعور الطائفي، أي التعصب الديني بالنسبة إلى البعض، والدين نفسه بالنسبة إلى بعض آخر. ويظهر تصادم الإرادات في الصراع على تأكيد القيم المختلفة التي سوف تنظم الحقيقة الاجتماعية: قيم العلمانية أو الدينية، العقلانية أو الروحية، العلمية أو السحرية، الأخلاقية أو القانونية ...إلخ.

ففي أي إطار تبرز الطائفية في المجتمع العربي إذًا؟ وما العوامل التي تدفع إليها، وما السُّبل التي تمكننا منَ تجنب الوقوع في الحروب الطائفية التي بقيت أوروبا تتخبّط فيها خلال القرون الوسطى مئات السنين؟ لا داعي للقول مسبقًا، إنه سيخيب ظن كل من ينتظر من دراسة اجتماعية أن تقدم وصفة جاهزة لحل مشكلات الطائفية والأقليات. فهذا الحل لا وجود له في التحاليل النظرية، ولا يمكن البحث عنه أو إيجاده في إطار المحافظة على النظم السياسية والاجتماعية التي خلقت هذه المشكلات نفسها والمجتمع الذي يفرزها. إن هدفنا أن نُظهر بالضبط أن هذا الحل مستحيل في هذه الظروف. وكل ما يمكن أن نطمح إليه في هذا الكتاب هو إبراز الإطار العام الذي يمكن من خلاله إيجاد التغييرات الضرورية لطرح المسألة طرحًا جديًا وممكن الحل.

الفصل الأول
نظام الطائفية

أولًا: في مفهوم الطائفية

واضح من هذه التحليلات والتقديرات على مختلف مشاربها، أن مفهوم الطائفية يشتمل عندنا على عناصر أربعة:

العنصر **الأول**: تعدّد الانتماءات الفردية داخل المجتمع الواحد وضعف الانتماء العام المشترك الناجم هو نفسه عن عدم الاندماج الاجتماعي في بنية واحدة أو لُحمة واحدة. ومن هنا، جرت الأدبيّات السياسية العربية، القومية وغير القومية، على الإلحاح الدائم على محاربة الطائفية والتركيز على القومية كمصدر لانتماء أوّل رئيس، وكقاعدة للتضامن الوطني الناجع في مقابل التضامن الفئوي والجزئي المدمّر. ومن هنا تظهَر المفارقة بين الخطاب السياسي الذي كان في البلدان العربية كلها خطابًا وطنيًا بالأساس، يلحّ، سواء أكان عروبيّ العقيدة أم إقليميّ الهوى، على تجاوز الانتماءات الصغرى، بل لا يقوم إلا عليها، في سبيل بناء الانتماء الجماعي العام، وبين الخطاب التحليلي الاجتماعي الذي ليس إلا محاولة دائمة للكشف عن التضامنات والعصبيات الجزئية وعن تصادمها الدائم، وبشكل خاص وقوفها كعقبة أداء أمام نمو الولاء الوطني والقومي، حتى أصبح هذا التناقض مصدر التفسير الأول للإخفاقات والإحباطات التاريخية كلها. ونشأ عن هذا من دون شك نوع من الشعور بالذنب وتأنيب الضمير، كذلك نشأت القناعة بأن هناك في مكان ما من الوجود العربي عطبًا يجعله غير قادر على استيعاب المرحلة.

العنصر **الثاني** في مفهوم الطائفية بعد تعدد الولاءات وعدم انسجامها وتصارعها في إطار نظام يقوم على العصبية الأقوى، هو التعصب. ذلك أن العصبية أو الانتماء الجزئي في المجتمع لا قيمة له ولا وزن إلا بقدر ما يتحوّل إلى قوّة تضامن متميزة تقف في وجه العصبيات الأخرى. واضح أصلًا إِن كلمة التعصّب مرتبطة نَحَويًّا وفكريًا بكلمة العصبيّة التي هي مصدرها. وعن سؤال: هل يحرم الحديثُ الشريف العصبيّة؟ أجاب رشيد رضا: إن العصبيّة برأي الرسول هي أن يساعد المرء قومه في وقت الاضطهاد، وجميع العلماء جعلوا الجهاد واجبًا على كل فرد لدى هجوم العدو أو احتلاله قطعة من الأرض. ومن الجهل أن نعتبر هذا ممنوعًا في الدين كالعصبية الجاهلية [(3)]. أما محمد عبده فإنه يميّز بين التعصب الإيجابي والتعصب السلبي الذي هو نوع من استخدام العصبية لغير أهدافها، لكنه يلحّ على أهمية التعصب للدين والوطن باعتباره أساس التعاون على ردّ العدوان. ومن المعروف أن الإسلام كان قد نهى عن العصبية الجاهلية، وكان يعني بها عصبية القبائل التي تحدّ من فاعلية ونجاعة عصبية الجماعة الدينية الجديدة وتهدّدها. في المقابل بنى ابن خلدون نظريّته الاجتماعية السياسية كلّها على مفهوم العصبية هذا، معتبرًا وجود العصبيات، كأشكال تضامن عميق طبيعية، عصيّةً على السلطة والمدنية، هو مصدر تجددّ الدول وتداول السلطات في المجتمع الوسيط. ما يعني أنه عند غياب العصبيات يفتقر المجتمع إلى القوة الفطريّة الضروريّة لتجديد السلطة والعمران.

يفيد هذا كله في أن العصبية والتعصب كشعور أول نابع منها، تعني وجود أو حصول تضامنٍ فطريٍ داخل جماعة جزئية من جماعات المجتمع على حسابِ الولاء العام له، سواء أكان مجتمعًا دينيًا أم قوميًا. ونسمي هذا التضامن أو الانتماء فطريًا لنميزه في الطبيعة من الولاء المدني الذي يشمل المجتمع ككل، والذي هو ثمرة لآليات موضوعية سياسية تقوم بتكوينها الدولة كي تؤسسه، في حين أن التضامن أو العصبيّة لا يحتّاجان إلى شغل عليهما من قبل الدولة، وإنما ينبعان

بشكل شبه طبيعي من مجرد المشاركة المادية أو المعنوية في قيم وهمية أو حقيقية واحدة متميزة داخل منظومة القيم النابعة من الولاء السياسي. فإذا كانت قيم الولاء السياسي إسلاميةً، كان الانتماء إلى الأديان الأخرى مثل الانتماء إلى القيم المرتبطة بالحسب أو النسب أو المنطقة أو العرق، مصادر ممكنة لنشوء عصبيات مناقضة للدولة أو مجارية لها. لذلك يمكن أن نوسّع مفهوم العصبية ليشمل جميع أشكال الانتماء أو الهوية المعتمدة على المشاركة العفوية والتلقائية في الدين أو القبيلة أو القومية أو الإقليم ...إلخ. وبهذا المعنى فإن رفض الدولة العصبيات التي لا تستمد شرعيّتها من منظومة القيم المرتبطة بالدولة وشرعيّتها، يعبّر عن خوفها والمسيطرين عليها من الانقسامات داخلها، وخطر منافسة الرئاسات المتعددة المستمدة من هذه العصبيات على مواقعها، مثلما تحمل العصبية في داخلها إمكانية التشكيك في شرعية الدولة أو السياسة القائمة وبتمثيلها الفعلي لهذا الجزء أو ذاك من الأمة. من هنا، يبدو مفهوم العصبية الذي هو في العمق مفهوم ثقافي، وكأنه مقولة سياسية مرادفة للدولة على حجم أصغر. وسوف نرى كيف أن العصبية وحدها لا تحمل في ذاتها أي وزن سياسي، لكنها تتحول إلى شبه دولة داخل الدولة بالفعل عندما تدخل كعنصر في نظام أو تعمل كنظام للعصبية، وهو ما نسميه الطائفية. وفي هذه الحالة يصبح الانتماء، بل التصريح عن الانتماء إلى أي جماعة، مهما كان حجمها ووزنها بما في ذلك العائلة، عملًا سياسيًا وهاجسًا من هواجس الدولة سواء كانت دولة حديثة أم قديمة. كذلك يصبح الانتماء التعبير عن صراع الدولة والمجتمع المدني حول التأطير الحقيقي للأفراد والتحكّم الفعلي بالسلطات أو تقاسمها أيضًا. ويعبر عن حقيقة السياسة القائمة ومدى نجاحها في استيعاب الجماعات والمصالح المتعددة والمتناقضة المكوّنة للمجتمع وتحقيقها للاندماج الوطني بالمعنى الحديث أو القديم، أي بمعنى تحويل الولاء النابع أحيانًا من العقيدة أو السيطرة العسكرية إلى انتماء حقيقي وشعور فعلي بالمصالح المشتركة والتضامن القوي بين جميع الأفراد المكوّنين للجماعة السيأسية.

أما العنصر **الثالث**، فهو ارتباط الطائفية، كأنموذج راهن للعصبية المعادية أو المواجهة للدولة أو للولاء المجتمعي العام، بالدين. إن الطائفية تعني اليوم بشكل أساس عندما تستخدم في الحديث السياسي أو العلمي، العصبية الدينية أو المذهبية. ومن المعروف أن المعنى اللغوي الأصلي يختلف عن ذلك ويعبّر عن مفهوم أبسط، هو الجماعة من الناس. وهناك اليوم ميل طبيعي لدى الباحثين والسياسيين إلى التوحيد أو المطابقة بين الطائفية والعصبوية والدين أو التدين. ويلتقي هذا بالطبع مع الفكرة الغربية الشائعة والتي ذكرناها من قبل حول تعصبيّة الإسلام الطبيعية.

العنصر **الرابع** في هذا المفهوم يتعلق في ما اعتُرف على تسميته مسألة الأقليات، الذي شكّل في التاريخ العربي الحديث مشكلةً حقيقيةً قوميةً ودوليةً منذ اللحظة التي أعطت فيها السلطات العثمانية التي كانت تدير شؤون الوطن العربي، حقّ الإشراف على الأقليات الدينية إلى الدول الأجنبية، وهو ما أطلق عليه اسم الامتيازات، لكن من الواضح بالنسبة إلينا أن مسألة الأقليات لم تعد تقتصر في البلدان العربية على مشكلات الأقليات الدينية. فهناك أقليات أقوامية تطرح من المشكلات ما لا يمكن حلّه في إطار المفاهيم والممارسات السائدة اليوم في السياسة العربية. وهي تتجاوز في التهابها ومخاطرها ما تطرحه مسألة الأقليات الدينية. ويصبح الوضع أكثر تعقيداً عندما يتعلق الأمر بأقلية، هي أقلية دينية وأقوامية معًا، كما هو الأمر في جنوب السودان.

مع ذلك، فإن الوقائع لا تطابق دائمًا الاستنتاج المنطقي. فالعلاقات الأشد حساسية وتوتراً هي التي تنشأ بين جماعات تنتمي إلى القومية ذاتها وإلى الثقافة ذاتها، حيث تأخذ قضية تأكيد

الذات أهمية استثنائية وذلك بقدر ما تبدو مستحيلة أو صعبة التحقيق. وعلى العكس تبدو هذه المسألة سهلة الحل بالنسبة إلى جماعات قومية متميزة وواثقة من شخصيتها وخصوصيتها، كالأرمن والشركس وغيرهما من الأقليات العربية التي تميل إلى الانصهار السياسي بالجماعة القومية الكبرى على الرغم منها، أو ربما، بسبب محافظتها على وعيها الذاتي وثقتها بتمايزها. أما عندما يتجاوز الأمر مسألة تعيين التمايز الذاتي لجماعة صغيرة ضمن جماعة قومية أكبر، فإن القضية تهدد بأن تتحوّل مباشرة لدى هذه الجماعة الصغيرة إلى قضية قومية أو شبه قومية. وربما أصبح حسم مثل هذه القضايا أصعب بكثير من قضايا الأقليات ذات الهوية المتقلّبة، خصوصًا إذا راعينا في هذا الحل المنظور القومي الموروث عن أوروبا القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. لكنها لا تطرح كثيرًا من الاعتراض النظري. فلا أحد ينكر مثلًا أن الأكراد شعبٌ متميز من العرب وإن وجد هناك من يتصور حلولًا مختلفة بل متناقضة للقضية القومية الكردية. يجب أن نميز إذًا في معالجتنا مسألة الأقليات والطوائف، وفي رؤيتنا الحلول الممكنة، بين الأقليات الدينية العربية والأقليات القومية التي تحظى بقسط كبير من الاستقلال الذاتي ومن التمايز والتماسك، بسبب تواجدها التاريخي الكثيف في منطقة من المناطق، أو بسبب كثرة عددها التي تسمح لها بالحفاظ على الذات.

ينبغي ألّا نخلط بين مشكلات الأقليات الدينية أو الأقوامية التي تشكل نوعًا من التمايز داخل الأمة والدولة القومية الواحدة، ومشكلات الأقليات القومية الكبرى التي تكوّن شعوبًا حقيقية، لها استقرارها وأرضها وشخصيتها المتميزة، وتتمتع بلغة وتاريخ وثقافة خاصة بها، والتي لم تنجح لأسباب مختلفة تخرج من دائرة بحثنا هذا، أن تتكوّن في شكل دولة قومية في العصر الحديث. فهذه الأخيرة لا تطرح المشكلات ذاتها على الدولة الواحدة، ولا تدخل النزاعات التي تثيرها ضمن دائرة الحديث عن العصبية الطبيعية أو الطائفية أو بالأحرى ما تحت السياسية التي نتحدث عنها هنا. ويؤكد التاريخ العربي الحديث أن الحروب الأكثر عنفًا كانت منذ القرن التاسع عشر بين طوائف دينية عربية، أو بين دول عربية وبعض أقاليمها ذات الأغلبية الأقوامية المتميزة. لكن إذا كان الجواب عن المسألة **الأولى** ينبع من التركيز على الطابع العام لممارسة السلطة كما سوف نرى، فإن **الثانية** لا يمكن فهمها إلا في إطار مراجعة المفاهيم والمسائل التي يطرحها التصور السائد للدولة القومية أو الدولة الأمة.

فما حقيقة وجود عناصر هذا المفهوم في المجتمع العربي المعاصر؟

لا يستطيع أحد أن ينكر أن الطائفية ليست موجودة بالمعاني الأربعة هذه في المجتمع العربي، وأن عددًا من الظواهر السياسية والاجتماعية لا يمكن تفسيره إلا بوجود التضامن أو الانتماء المناقض للولاء الواحد للدولة أو النامي على هامشه وبمعزل عنه، بما في ذلك ظواهر من نوع استمرار هذا النظام أو ذاك، أو تفجر بعض النزاعات الشاملة أو الجزئية على اتساع الوطن العربي. لكن هذا الاعتراف الأولي والضروري بوجود الطائفية يستدعي مع ذلك بعض الملاحظات:

الملاحظة الأولى: أن المجتمع العربي ليس غريبًا في تعدّديته الدينية أو الأقوامية عن المجتمعات الأخرى، بما فيها الأكثر تعبيرا عن الاندماج القومي أو تمثيلًا للفكرة والتاريخية الاندماجية القومية. بل إن الاندماجية والتجانس باعتبارهما قاعدةً لتكوين الكلّية الاجتماعية الموحّدة والحيّة التي تغذي التبادل والتواصل بين أطراف المجتمع الواحد، ليست في الواقع إلا من بنات أوهام العقيدة القومية الكلاسيكية المحضة، وليس لها أي أساس في الواقع الموضوعي. إن

الأمم جميعها مكوّنة من خليط من شعوب وجماعات ذات منظومات قيم وثقافات، وأحيانًا أصول قومية ومذاهب دينية متباينة جِدًا. بل إن هذا الاختلاط يحدث في كل يوم أمام أعيننا في البلدان والقارات كلها. ولم يكن الأمر يختلف في الماضي عما هو عليه في الحاضر، ذلك أن مفهوم الحدود القومية نفسه لم يكن له وجود، كما أن الحروب والغزوات المحلية كانت ذات دورة أسرع وأكثر كثافة من اليوم. ونستطيع بسهولة أن نلحظ في أيامنا هذه كيف أن أكثر الأمم اعتقاداً بتجانسها واتحادها القومي تعاني حركات قومية محلية جزئية، وتمردات مسلحة، كما هي الحال في فرنسا مثلًا مع الكورسيكيين، أو الكنكيين، أو في إسبانيا مع الباسكيين[(4)]. وهناك اليوم في فرنسا أكثر من ثلاثة ملايين عربي، نصفهم يحمل الجنسية الفرنسية، أما الولايات المتحدة الأميركية فهي بلد الجوالي المهجرة من مختلف الأمم والأعراق. وقصدنا من ذلك، أن المجتمع العربي ليس أكثر تباينًا في تركيبه السكاني والثقافي من غيره، بل ربما كان العكس تماماً هو الصحيح، فهو في أغلبيته العظمى يشعر بالانتماء الشامل إلى الثقافة العربية الإسلامية، لأنه ليس في الواقع إلا ثمرة الاندماج العميق والصهر التاريخي المستمر للجماعات المختلفة والمتعددة المصادر التي خضعت، منذ الفتح الإسلامي، للدول الإسلامية وتشربت ثقافتها. ثم إن التركيب الطائفي للمجتمع العربي ليس حديثًا، ومع ذلك لم تكن المسألة الطائفية مطروحة في الماضي، أو على الأقل لم تكن تؤدي الدور الذي تؤديه الآن، ولا تنطوي على الرهانات الخطرة التي هي اليوم رهاناتها.

الملاحظة الثانية: إن التعددية الانتمائية لا تقتصر على التعددية الدينية، وإنما هي موجودة جنباً إلى جنب مع العصبية القَبَليّة أو الجهَويّة، ما يدعونا إلى القول إن جميع المجتمعات العربية، بغض النظر عن الأقاليم، موسومة بهذه المشكلة التي يمكن أن نطلق عليها العصبويّة، أي وجود انتماءات متعددة وأحياناً مناقضة ومتناقضة في ما بينها داخل الولاء الواحد إلى الدولة، وفي أوضاع معينة، ضد هذا الولاء نفسه، وهذا يعني أن الطائفية تُدرج نظريًا ضمن مسألة أعمّ منها هي مسألة التكوين العصبوي أو نشوء الآليات العصبويّة في المجتمع وتحتاج إلى تفسير أصل هذا النشوء. فمن الواضح أن التعدّد في الانتماءات لا يُترجم إلى تناقض في الولاء أو إلى تعدّد الولاءات السياسية في المناطق والبلدان العربية أو غير العربية كلها، وأنّ ترجمته السياسية تختلف من حقبة إلى حقبة أخرى، ومن دولة إلى أخرى، ومن نظام إلى نظام. بمعنى آخر، إن الوزن السياسيَ أو الدور السياسي الذي يؤديه الانتماء الجزئي، الموجود حتماً وبالضرورة في المجتمعات كلها من دون استثناء، ليس واحداً. وعندما نقول بالضرورة فللتأكيد أيضًا أن لهذه الانتماءات المتعددة وظيفة خاصة في النظام الاجتماعي. وفي هذه الحالة يمكن القول إن التوظيف السياسي البالغ في هذا الانتماء، أو تحويل هذا الانتماء إلى ولاء بديل من الولاء إلى المجتمع الكلّي، يشكّل نوعًا من الانحراف الوظيفي في قيم الانتماء، كما يعبّر عن مأزق السياسي ذاته وتبعيته، من أجل تأكيد وجوده أو تحقيق مهماته، لبنية اجتماعية وقيميّة أدنى تركيباً اجتماعياً أو أقل شمولية من المفروض أن تكون هي نفسها تابعة له.

لكن هذا يعني، أنّ علينا أن نميز منذ البدء بين التعدّدية الطبيعية للانتماءات التي لا تخلق أي ردود مناقضة لتكوين الولاء السياسي إلى الدولة، مثلما كانت عليه الحال في المجتمع العربي الإسلامي نفسه في التاريخ الكلاسيكي الذي سادت فيه قيم التعايش الإيجابي بين هذه الانتماءات الاجتماعية الثقافية، والقبول في الوقت نفسه أو التسليم بالسيادة السياسية للدولة الإسلامية؛ والتعدّدية التي تترجم إلى نَفْي أو مناهضة أو تشكيك في السيادة السياسية القائمة.

والأمر لا يتعلق كما هو واضح بتعددية جديدة أو بنشوء ولاءات لم تكن قائمة من قبل، وإنما بوضعية جديدة أو بمناخ وعلائقيّة جديدة سياسية اجتماعية أو سياسية ثقافية. إن الذي يهمنا بالضبط هذه العلائقية، أي بنية العلاقات الجديدة داخل المجتمع نفسه التي تجعل من الانتماء إلى دين أو قبيلة أو عائلة حقلًا لتأسيس ولاء سياسي يخالف الولاء العام، أو يضع نفسه على الأقل فوقه ويعطيه الأسبقية عليه، وهو ما نسَميه الطائفية كنظام، التي تعني استخدام العصبيات الطبيعية ضمن نظام يتجاوزها في غاياته ووسائل عمله، وفي هذه الحالة فإن الطائفية ليست العصبوية الدينية، أو استغلال العصبية الدينية فحسب، وإنما أي عصبية اجتماعية موجودة في لعبة الولاء والسلطة.

الملاحظة الثالثة: إن ارتباط كلمة الطائفية بالدين حديثٌ، ويثير الالتباس من الناحية النظرية. فليس الدين منتجًا بالضرورة لعلاقة أو لنظام عصبوي. ففي النظام العثماني، والإسلامي عموماً، كان المفهوم الذي تدخل ضمنه مسألة الجماعات غير الإسلامية هو مفهوم أهل الذمّة أو في ما بعد الملل. ولم تكن الملل في العصر العثماني تشكّل محور عصبيات مناقضة أو مناهضة للدولة القائمة، في تحقيقها تضامنها الذاتي الداخلي، لسيرورة إعادة إنتاج الولاء العام للسلطة العثمانية، بل إن العكس هو الصحيح؛ إذ إن شرعية هذه السلطة وقوة الولاء الذي كانت تتمتع به من رعاياها على اختلاف مذاهبهم، كان يقوم بشكل أساس على احترام هذا النظام المللي الذي يعطي كل طائفة نوعًا من الاستقلالية والحرية في إدارة شؤونها، والذي يتيح لها أن تعيشَ وتستمر في ظل الإسلام. فهنا لم تكن العصبية الجزئية مناهضة للعصبية المجتمعية العامة وإنما مستمدة من روح التعايش الإمبراطوري والتعددية العصبوية، أو تعدد الانتماءات داخل إطار الولاء الواحد، اللذين تقوم عليهما الدولة ذاتها. وهذا يعني كما هو واضح، أن علينا أن نميز بين الطائفية والدين أو الانتماء إلى مذهب أو عصبة معينة. إن الانتماء إلى دين لا يخلق بشكل تلقائي دينامية طائفية في المجتمع تقوم على أساس التنافس بين الطوائف، ومنً وجهة نظرها ومصالحها الخاصة في توزيع السلطة أو اقتسامها، وتلغي بالتالي الولاء للدولة والمصلحة العامة المرتبطة بوجود المجتمع الكلّي أو، على الأقل، تخضع هذه المصلحة للمصلحة الجزئية ولا تسمح بنموّها إلا بقدر ما تفيد في خدمة المصلحة الجزئية الطائفية، ما يحول دون تطور الاندماج القومي ويخنق دينامية تطوير المجتمع ككلّية سياسية مجردة وموضوعية. إن الطائفية هي عكس الدين تماماً، لأنها بدلًا من أن توظف السلطة والثروة من أجل تدعيم الروابط والتضامنات والتكافل بين الأفراد، وهو ما تهدف إليه الرحمة والمعونة والإحسان والزكاة والحب والتسامح، أي ما يشكل باختصار جوهر الدعوة والقيم الدينية في العصور كلها، فإنها على العكس تقوم على استغلال هذه التضامنات واللُّحم الروحية الموجودة أو هذا الرأسمال الروحي، من أجل زيادة السلطة والثروة وتحسين التقاسم الدنيوي. ولذلك أيضًا فإن الطائفية تجمع النقائض جميعها: فهي على الرغم من اعتمادها في التعبئة على الدين، تشكل النفي المطلق للقيم الدينية، وتستغل مثال التسامح الداخلي الذي يبشّر به الدين في سبيل تبرير الحقد والكراهية الأكثر وحشية للجماعات الأخرى، وعلى الرغم من أنها تتحدث باسم الطائفة كما لو كانت شخصًا واحدًا وتجعل من نفسها الحامية لمصالحها المشتركة، فهي تنتهي دائمًا إلى خلق طبقة خاصة تحتكر الثروة والسلطة، يكون ضحيتها عادةً القسم الأكبر من الطائفة سواء كانت في موقف المنتصر في الصراع الطائفي أم في موقف المنهزم. وهذا يعني أخيرا، أن الطائفية ليست بحاجة إلى الدين حتى تعمل كآلية لتوظيف المجتمع المدني في السياسة لمصلحة تكوين طبقة قيادية يفتقد إليها المجتمع، أو لا ينجح المجتمع السياسي بسبب بنيته نفسها أن

يكوّنها ويجدّدها من ضمن ديناميته ذاتها، ما يعني كذلك أن الطائفية على العكس من الدين أو الانتماء إلى جماعة دينية أو قومية أو ثقافية مهما كان نوعها، هي ظاهرة سياسية بالجوهر ولا علاقة لها بالتمايز الثقافي أو الفسيفسائي إلا كعلاقة النار بالحطب، فهذا الأخير ليس سبب النار أو الاحتراق، ولو أن النار لا تتمّ من دونه. إذًا إن الجوهر هو السياق أو النسق أو النظام الذي توضع فيه هذه التمايزات الثقافية.

الملاحظة الرابعة: هي أنه لمجرد الحديث عن أقلية يتبادر إلى الذهن أن القضية قضية ثانوية لا تتعلق إلا بمصير جزء من الجماعة، وكلمة أقلية ذاتها تحذف أساس المشكلة؛ إذ يبدو الأمر كما لو كان على الأغلبية أن تجد حلًا لمشكلة الأقلية التي تطرح عليها بشكل أو بآخر غربتها عنها وعن المجتمع، لكن في هذه الكلمة يتبلور ويتعيّن في الواقع مفهوم المجتمع الكلّي ذاته، مفهوم الأمة والجماعة. إن تحديد الأقليّة يعني تحديد الأغلبيّة وتوحيد الجماعة مع الأغلبية الدينية أو الأقوامية. إن الحديث عن الأقليات ليس شيئًا آخر غير الحديث عن الأمة التي لا تنتج الأقليات كمقولة سياسية إلا لأنها تعجز عن إنتاج الأغلبية السياسية كأغلبيّة اجتماعية لا دينّية ولا أقوامية. وهذا يستدعي تجاوز الإشكالية الحقوقية (المساواة في الحقوق) والإشكالية الأنثروبولوجية في ما يتعلق بطرح هذه المسألة. وسوف نرى أن الأمر يتعلق بتكوين الجماعة العربية الحديثة ذاتها باعتبارها جماعة قومية، وببنية السلطة التي تؤسّسها أكثر مما يتعلق بالتمايزات الثقافية التي لا تصبح ذات قيمة تبادليّة إلا عندما تفقد السلطة السياسية، هي نفسها، قيمتها الذاتيّة الخاصة بها، أي فاعليتها كمبدأ ناظمٍ للمجتمع وكقيمة استعمالية في تنظيمه الخاص.

لكن على عكس ما أشاعته الأدبيات القومية المتأثرة بالنقد الغربي للدين عمومًا أو للمجتمع العربي الإسلامي بشكل خاص، ليس للعناصر الطائفية التي ذكرنا، على الرغم من وجودها الآن، أي جذور عميقة، لا في بنية المجتمع الثقافية الإسلامية ولا في بنية الدولة السياسية التقليدية. فمن ناحية الميراث الثقافي (ولا أتكلم هنا عن الوقت الحاضر) يمكن القول بالفعل إن الإسلام باعتباره عقيدة دينية وممارسة تاريخية أو تقليد تاريخي أقرب إلى روح التسامح الإنساني والقبول بالتعدد الديني والمذهبي من معظم الأديان الأخرى، حتى لا نقول من جميعها، لأننا لا نعرفها كلها بصورة معمّقة. وهذا هو رأي أكثر المؤرخين غير المسلمين أو العرب الذين تعرفوا جيدًا إلى التاريخ الإسلامي ولم يكتفوا بالموقف الدعائي المعادي للعرب والمسلمين. بل هو رأي الأغلبية العظمى من المثقفين الأوروبيين حتى منتصف القرن التاسع عشر. وبيّن رودنسون في كتابه *La Fascination de l'islam* (**سحر الإسلام**) كيف أن في القرن السابع عشر وبعده، كان الإسلام يعتبر في الغرب رمز التسامح والعقل، على النقيض من الدين المسيحي ومذاهبه المتعصبة المعادية للعقل؛ إذ أخذهم ما يؤكد الإسلام من ضرورة التوازن بين حاجات العبادة وحاجات الحياة، وبين المتطلّبات الأخلاقية أو المعنوية وحاجات الجسد، وبين احترام الفرد والتشديد على التضامن الاجتماعي، أي باختصار، بشموله جميع الفضائل التي نعتبرها نحن اليوم فضائل الحداثة والمعاصرة. وكان التركيز كبيرا لدى المثقفين في مواجهة المسيحية على الدور التحضيري للإسلام وعلى عقلانية الاعتقادات النابعة منه، وعلى الصلة التي أقامها وعرف كيف يقيمها مع التراثين اليوناني والروماني. «كان المسلمون في نظر ذلك القرن متنورين، بشرا كالآخرين، بل إن الكثير منهم يتفوقون على الأوروبيين»[(5)]. منذ المنتصف الثاني للقرن التاسع عشر فحسب بدأ الأوروبيون يعتبرون أن المسيحية هي سبب التقدم والنجاح في أوروبا، وأن الإسلام هو سبب العجز والتأخر

في العالم العربي والإسلامي. وبالارتباط بالنزعة الإمبريالية وفي حملة الإعداد النفسي للفتوحات الآتية، بدأ الهجوم المنظّم على الإسلام وعلى الحركات الإسلامية، في البداية باعتبارها شريكةً لليهود والبروتستانتيين والماسونيين في التآمر على المسيحية، ومن ثمّ ضد الحضارة التي هي الحاملة الوحيدة لها، وفي ما بعد باعتبارها مصدراً أساسياً للفوضى والتأخر والخطر. وبعد أن كان الإسلام يُستخدم كأنموذجٍ للدين العقلاني والحضاري في مواجهة الكنيسة «المتعصبة والبربرية» بدأت الآية تنعكس تماماً ليصبح الإسلام، شيئًا فشيئًا، مثالًا للبربرية التي تهدّد الغرب. وبدأ الفكر الغربي يتحدث عن الفكر الإسلامي الساميّ المتميز بالجمود والتعصّب وانعدام المنهج العلمي، عبّر عن ذلك خير تعبير الفيلسوف الفرنسي رينان، في مواجهة الفكر الغربي الحر والعقلاني. ترسخت القناعة أن أوروبا هي قائدة الحضارة وأن كل ما يقف في وجه أوروبا معاد للحضارة. وكان الإسلام كثقافة ومدنيّة ومجتمع هو العقّبة الرئيسة إن لم تكن الوحيدة التي تحولُ دون امتداد التوسّع الغربي في اتجاه الجنوب والقارات والحضارات القديمة. وكان لا بد من أيديولوجيا تؤجّج العداء له وتبرر العدوان عليه في الوقت نفسه في نظر الأوروبيين أنفسهم ونظر العالم.

أما عن البنية الاجتماعية والسياسية، فإن المجتمع الإسلامي لم يكن أقل تسامحًا أو قدرة على استيعاب التنوّع والتعددية من المجتمعات الأخرى، وربما كان أكثر هذه المجتمعات مرونةً وانفتاحًا، ومن الغريب أن ما هو أكبر دليل على هذا التسامح والتعددية يصبح مثالًا للتعصب والعدوانية، نعني وجود الأقليات ذاتها في الوطن العربي، سواء أكانت دينية أم أقوامية. ولا نريد من هذا أن نؤكد أخلاقية ما، وإنما أن نصف نظاماً اجتماعياً اعتمد، وما كان يمكن له إلاّ أن يعتمد على روح الانفتاح هذه إذا أراد أن يبقى مجتمعًا نشيطًا وناجعًا، أما المجتمعات التي خرجت من حقبة القرون الوسطى موحّدة دينياً أو قومياً، فهي تلك التي كانت الأكثر تعصباً، والتي فرضت على أقلّياتها الاندماج الكامل أو الموت. وليس هذا من قبيل المبالغة أبداً، ففي هذه الأيام ما زالت المناقشة عنيفة في فرنسا وأوروبا كلها حول الموقف من الأقليات المهاجرة الدينية أو القومية وقواعد طردها أو إدماجها، وما زال الطلب الأساس للقسم المتسامح من المجتمع الذي يقبل بوجود هذه الأقليات، أن تُنزع شوكتها وتُدفع إلى التخلي عن هويّتها تماماً: عن انتمائها العربي ودينها وتضامنها الجماعي. وليس من الغريب أن تظهر في الصحافة مقالات تؤكد صعوبة اندماج العرب المسلمين بالمجتمع الفرنسي بسبب الدين الإسلامي الذي تعتقد أنه يعادي العلمانية، وبالتالي لا بد من العمل على إضعافه بالوسائل كلها كشرط لهذا الاندماج. هذا باستثناء الحديث عن الحركات العنصرية التي تدعو صراحةً إلى طرد العرب والمهاجرين لأنهم يهدّدون الوحدة القومية الفرنسية والهويّة والشخصية والقيم والفضائل الآريّة.

أما بخصوص العلاقة التي يقولون إنها حتمية بين الدين الإسلامي والسياسة، والتي يبنون على أساسها فكرة أن الإسلام لا يمكن إلا أن يخلط بين الزمنيّ والروحيّ، ومن ثمّ فإنه من الصعب عليه أن يتعايش مع الأديان الأخرى في إطار دولة واحدة، فهي قائمة على سوء تفاهم مقصود، ولا علاقة لها بالتاريخ الحقيقي، لا تاريخ الإسلام ولا تاريخ المسيحية. فمن المعروف أولًا أن المسيحية التصقت، أكثر من الإسلام بكثير، بالسلطة، وكانت حاكمةً حقيقيةً في القرون الوسطى، وأن إبعادها عن شؤون الدولة لم يتحقق إلا لقاء حروب دامية استمرت قرونًا عدة، وأن الاتفاقات الأخيرة على السلام النهائي بين الكنيسة والدولة وقّعت في إيطاليا في السنوات

الأخيرة، بينما ما زال موضوع تعليم الديانة المسيحية مطروحًا للنقاش باستمرار في الولايات المتحدة. ولم يتردد البابا بيوس السادس في القول في خطاب آذار/ مارس 1790 إن قوانين الحرية والتسامح الدينيين سوف تتسبّب في إبادة الدين المسيحي تماماً. وفي كل مكان لم تتحقق العلمانية إلا بالقوة والانتصار العسكري أو السياسي للدولة على الكنيسة والكهنوت المرتبط بها. وهذا التوظيف الأول والبدائي للدين في الدولة الذي عبّر عنه الصراع بين الكنيسة والسلطة الملكية، هو الأصل التاريخي للطائفية التي نتحدّث عنها اليوم، والتي لم تكن موجودة في العالم الإسلامي، لأن الدولة كانت قد حقّقت هذا الانتصار وأكدت وجودها المستقل والمتميز منذ أن ألغى الإسلام في شرعه نفسه مبدأ استمرار الوحي والعصمة المرتبطة به، أي منذ أن ألغيت إمكانية نشوء البابوية كسلطة دينية مستقلة عن السلطة السياسية. وهذا يفسر التحول السريع في الدولة، في الاتجاه الزمني، أو إذا شئنا العلماني، الذي وصفه المؤرخون العرب والمسلمون بتحول الخلافة إلى مُلك. لكن حتى في حالة الخلافة الراشدية القصيرة التي يمكن اعتبارها امتداداً لعهد النبوّة السياسي، لم يكن الحكم دينياً بقدر ما كان هناك عدم فصل أو بالأحرى، عدم إمكانية لطرح مسألة الفصل أو التمييز بين الزمني والروحي في الممارسة السياسية. إن الفئة الدينية في الإسلام تكوّنت مع ذلك من دون شك، لكنها بقيت خاضعة وتابعة، أكثر مما هي عليه اليوم الكنيسة في الدولة الأوروبية الحديثة، للدولة والسلطان. وكان ذلك، من جهة أخرى، من الأمور التي منعت تطوّر جدليّة بناء المجتمع المدني نفسه وتطوّر الحريات السياسية[(6)].

إذا كانت الطائفية تعني بالنسبة إلينا توظيف علاقات التضامن الطبيعي الناشئة في إطار جماعة دينية أو جماعة قَبَلية أو جهوية في الصراع على السلطة وإعادة تقسيم الثروة على أساس ميزان القوى العصبوي وحده، علينا ألّا نخلط بين وجود التعددية الدينية والثقافية التي يمكن أن توجد في إطار نظام سياسي موحّد للجماعة، وهو المنطق العلماني نفسه، والطائفية باعتبارها دينامية سياسية خاصة أو كاستخدام، كما قلنا، للثقافيّ والديني في غير مكانه بسبب فساد الدينامية أو نقصها في النظام السياسي. وهذا ضروري حتى نفهم الفرق بين الطائفية والتديّن أو الاختلاف الفكري والمذهبي الذي يجب احترامه وتشجيعه. إن الطائفية كنظام، مثل العلمانية كنظام، هي من منتوجات التاريخ الأوروبي، حيث كانت الدولة دينيةً، أي كانت السلطة الدينية هي التي تتحكّم بالسلطة الزمنية. بدأت أزمة هذا النظام السياسي الديني بالفعل مع انشقاقات الكنيسة وتنافس الكنائس أو التيارات الدينية وصراعها منذ القرن السادس عشر على السلطة السياسية التي كانت مُتماهيةً مع الدولة نفسها بين القرنين السادس والثالث عشر. وكان الفصل بين الدولة والكنيسة السبيل الوحيد إلى تجاوز التمزق داخل الدولة ذاتها وإنقاذها من الصراع الجاري عليها الذي أفقدها كل قدرة على الحركة المستقلة. وهكذا أصبح نزع الطابع الطائفي وليس الديني بالفعل عن الدولة هو الشرط الذي لا غنى عنه لضمان حريّة الأقليات الدينية. لكن الدولة التي خَلَقت، بتمييز نفسها من الكنيسة وابتعادها عنها، مفهومَ الحريّة الدينية، أفقدت نفسها في الوقت نفسه أحد مقوّمات وجودها، ما دفعها إلى أن تبحث أكثر فأكثر، في إطار المجتمع المدني نفسه، عن الشرعية التي تسمح لها بالتعويض عن الشرعيّة الدينية المفقودة، وبالحصول على أداة تستطيع أن تواجه بها وتوازن نفوذ الكنيسة وقوّتها في هذا المجتمع ذاته، وهكذا وُلد مفهوم الحرية السياسية وولدت السياسة باعتبارها إمكانية تنافس وصراع على السلطة، ما يعني أن الدولة لم تتحوّل في ذاتها إلى غَرض وموضوع صراع فحسب، وإنما أصبحت موضوعَ صراع تتحكّم هي نفسها بآليّته بقدر ما تشكل المحفِّز عليه والمنظِّم له. ولم يأت مفهوم الحريّة السياسيةَ

إذًا كنقيض لمفهوم الحرية الدينية، وإنما جاء كقاعدة تأسيس أو إعادة تأسيس شرعية الدولة ذاتها بعد أن انفّصلت عن الكنيسة ولم تعد تستطيع الاستّناد إلى الشرعية الدينية التي كانتٍ تستمدّها منها. اندرجت الحرية الدينية ضمن حرية أوسع هي الحرية السياسية وأصبحت جزءًا لا يتجزأ منها.

في مقابل ذلك، تضافرت في النظام الإسلامي العوامل الدينية (الوصيّة بالمعاملة الحسنة عمومًا لأهل الكتاب) والسياسيّة التي عبّرت عنها وثيقة المدينة المنوّرة، ثم ميثاق عمر عند فتح القدس، ثم حاجات إدارة المقاطعات المسيحية الواسعة في الحقبة العثمانية، لتجعل من الحرية الدينية إحدى الحقوق الأساسية المعترف بها اجتماعيًا والمكرّسة في نظام الملل العثماني أحسن تكريس[(7)]. وهكذا لم يكن النظام بحاجة إلى العلمانية حتى يضمن الحريّة الدينية، ولم تكن الدولة تشعر بانعدام الأسس الشرعية إذا لم تعوض عن الشرعية الدينية بالشرعية المدنيّة التي أدت إلى إدخال الحرية السياسية وتكوين المواطنة بالمعنى الحديث للكلمة في المجتمع الغربي.

لكن إذا لم يكن التراث الإسلامي أو التعصب الديني لهذا الطرف أو ذاك أو تراجع القومية أو فساد البنية الاجتماعية هو السبب، فما أصل نشوء الطائفية بمعنى العصبويّة الواسع، الدينية أو غير الدينية، من جهَوية وقبَليّة وعشائرية، كساحة مداولة سياسية وعلاقة اجتماعية كليّة، ومن أين جاء التعصّب الديَني والتفكك الاجتماعي الفعلي، ونموُ العصبيات المتناحرة في المجتمع العربي المعاصر؟

على عكس التفسيرات السابقة كلها التي لا ترى في الطائفية إلا التعبير عن القوى الظلاميّة الوسيطية وعن الجهل المتصاعد من أعماق الماضي السحيق أو فساد البنية الاجتماعية التقليدية، يبدو لنا أن الطائفية، باعتبارها ظاهرة سياسية اجتماعية، وليس بالطبع كتمايز بين جماعات دينية مختلفة، هي من منتوجات الدولة العربية الحديثة والسياسة الحديثة، ولا يمكنُ فهم إعادة إنتاجها في الحقل السياسي العربي إلا من خلال فهم الدور الذي تقوم به، والذي خُلقت من أجله في نظام توزيع السلطة وتبادلها واستقرارها في هذه الدولة العربية المعاصرة القطرية، أي المبنية على الانتماء الشكلي إلى الإقليم والولاء للدولة المجسدة للإقليم التي يطلق عليها عادة باللغات الغربية اسم الدولة القومية، وهذا يعني في الواقع لا يمكن الفهم إلّا من خلال فهم البنية الحقيقية لهذه الدولة وتناقضاتها الذاتية. وبذلك نفهم أيضًا لماذا لم تتراجع هذه الظاهرة مع تطور هذه الدولة وتجذّرها، وإنما على العكس تفجّرت بشكل أكبر من دون أن تؤدي في الوقت نفسه إلى تهديد وجود الدولة أو إضعاف استقرارها. بل يمكن القول إنّ الحاجة إلى الطائفية تزداد في الدولة العربية المعاصرة بقدر ما يزداد تحديث هذه الدولة وتتعمق عصرنتها، لماذا؟ وما هي آلية اشتغال هذه الجدليّة السياسية الاستثنائية؟

لكن قبل ذلك ما المقصود بنظام الطائفية بالضبط كنظام للعلاقات السياسية؟

ثانيًا: السلطة الطائفية

ينشأ النظام الطائفي أو نظام الطائفية من تضافر مجموعتين من التحوّلات، تتعلق **الأولى** بالدولة نفسها، بينما تمس **الثانية** المجتمع المدني في علاقته بالدولة وبالنظام الدولي. والمقصود من التحوّلات المتعلقة بالدول بنية السلطة وآليات عملها، وكل ما يتعلق في الواقع بالبنيان السياسي من تأسيس الشرعية والسيادة وتداول السلطة وتحقيق القيادة الاجتماعية. ونحن نجمل

هذه التحوّلات في جوهرها الأصلي الذي نطلق عليه اغتراب الدولة عن المجتمع أو غربتها، وما يرتبط بها من تكلّس وعلاقة عنف وقوّة بين الطرفين. وليس من الصعب على المراقب أن يلاحظ أن الطائفية مرافقة دائمًا للدولة التسلطية. ولا نقصد بالدولة التسلطية الدولة الدكتاتورية فحسب، وإنما أشكال الدولة كلها التي ينعدم فيها، لسبب من الأسباب، تداول السلطة وحراكها الاجتماعي وتُعوّق دورتها الطبيعية، بما فيها الدول التي ترتدي رداء البرلمانية. إن الطائفية التي تبرز كصعيد بديل من السياسة ترد على تحولات أولى تتجلى في تحييد الدولة كمبدأ أخلاقي وقانوني ناظم للمجتمع؛ وذلك إما بالسيطرة المباشرة والكلية عليها لوضعها في خدمة الأغراض الخاصة لفئة من الناس، أو بالتلاعب بمؤسساتها وإفساد آليات عملها، والنتيجة هي إلغاء أي قاعدة شرعية لتبادل السلطة وتنظيم العلاقات الاجتماعية، أو بالأحرى إلغاء القواعد كلها كشرط ضروري أول لمنع توزيع السلطة أو تحويلها، وبالتالي احتكار المصادر القومية والتحكّم بالمستقبَل الجمعي من الفئة الحاكمة.

يمكن القول بشكل عام، إن كل تطييف للدولة، أي إخضاعها جزئيًا أو كليًا لمصالح فئة معينة، اجتماعية أو مذهبية لا فرق، وفي أي زمَان ومكان، يفقدها صفتها كمؤسسة عمومية أو للعموم، ويؤدي كردة فعل طبيعية إلى تدويل الطائفة، أي يدفع الجماعات المختلفة، الدينية أو القروية أو القبَلية، إلى تفعيل علاقات التضامن والتعاون الموجودة في ما بينها وتجييرها كقناة من قنوات تداول السلطة والصراع عليها، ما يعني شَحنها بقيمة ووزن سياسيّين متزايدين أيضًا. وهذا يعني أن تدعيم هذه العلاقات الطبيعية التضامنية وعلاقات الرحِم أو التّراحُم الدينية يصبح هدفًا بذاته ووسيلةً لضمان الوجود الاجتماعي كوجود عمومي، كذَلك يصبح المَساس بهذه العلاقات أو الاعتراض عليها مساسًا بموقع كل فرد فيها في المجتمع وتهديدًا لمصالحه.

في هذه الحالة، وبدلًا من أن تميلَ التمايزات الاجتماعية والثقافية إلى التعبير عن نفسها في المباراة في الميدان الثقافي أو الاقتصادي، أو بدلًا من أن تذوب الحزازات الناجمة عن التنافس الطبيعي بين الجماعات وتندرج في نظام أعلى من العلاقات السياسية المبنية على المواطنية والكليّة، تجنح المجتمعات، على العكس، إلى تكثيف التوظيف السياسي في العصبية الجزئية غير السياسية، المحلية أو الدينية، من أجل تحويلها إلى آلة النشاط السياسي الرئيسة ووسيلة تنظيم المصالح الجماعية والدفاع عنها بعد أن فقدت إمكانية التنظيم العضوي - السياسي الحر - للمصلحة العمومية.

ليس للطائفية إذًا علاقة ضرورية بالدين، أو ليس الدين والاعتقاد الديني السبب في نشوء الطائفية. فلو لم يكن في المجتمع إلا دينٌ ومذهب واحد، لا بدّ للجدليّة السياسية الخاصة أو الطائفية التي تحدّثنا عنها من أن تدفع إلى توظيف الحاجة المكبوتة والمكتومة إلى التداول وتوزيع السلطة وتشريعها اجتماعيًا، وتثميرها في أي نوع ممكن من أنواع العصبية الثقافية أو الطبيعية. والذي يحصل أن جميع أشكال التمايز تجد نفسها مشحونةً أو مغزوّةً بهذه الرغبة في التوظيف السياسي: التمايز الديني أو الجهوي أو الأقوامي، وذلك بحسب ما تقع عليه يد كل فئة من فئات المجتمع. ليست هذه السيرورة في الواقع إلا سيرورة إعادة هَيْكَلة المجتمع بحسب قوانين الصراع الجديدة.

تشكل الطائفية على اعتبارها آلية استثمار سياسيٍ رئيس في البُنى المدنية، أو كتحريفِ وظائفها الأساسية على الصعيد الاجتماعي الثقافي، نوعًا من نُشوء ساحة موازية أو سوقٍ سوداءً

للتداول والتنافس على السلطة، تماماً كما تؤدي السوق الموازية في الاقتصاد أو المال دور المنظّم الوحيد لسيرورة تداول القيم التي يشكل توزيعها ضرورةً من ضرورات الحياة الاجتماعية. ولا يختلف الأمر كثيراً بالنسبة إلى السلطة التي لا بدّ منها لتنظيم سير الشؤون الاجتماعية وإدارتها. وكما هو الأمر في الاقتصاد، ليس فقدان السوق الحرة السبب في تطوّر السوق السوداء؛ إذ إن من الممكن تصور اقتصاد لا يقوم على السوق. إنها تظهر بسبب العوائق التي تضعها فئة متحكّمة، اقتصادية أو سياسية (مجموعة مضاربة أو «حزب» حاكم حتى)، على قوانين عمل السوق القائمة، بالفعل من أجل تشغيله لمصلحتها فحسب. إن سبب وجودها هو الغش والتلاعب بالقوانين واستخدامها في تعظيم المكاسب الخاصة، وإفساد وظيفتها الأساسية المتجسدة في تحديد وتثبيت القيم وترجمة الجهد والعمل الإنسانيَيْن ترجمةً مقبولة في سياق تطوّر المتطلبات وتطوّر مجمل حركة الاقتصاد على الصعيد التبادلي. وتشكل الطائفية بهذا المعنى نوعاً من الساحة أو الآلية البديلة لفرض تداول السلطة وتثبيت قيم النُّخب الاجتماعية المتنافسة عليها في غياب القواعد الصحيحة. وكما أن السوق السوداء في ميدان العملة تخلق أوضاعاً خاصة للتبادل، تتميز بسيطرة البائع وليس المشتري، فإن السوق السوداء للسياسة، أي الطائفية بمعنى العصبية الموظفة في الدولة، تتميز بالتضخم المصطنع للقيم السياسية أيضًا، وتركيزها في أيد قليلة، وزيادة المضاربات والتلاعب، وسيطرة النخبة أو القيادة المطلقة للجماعات العصبية على أفرادها. لكن شرعيّتها بالنسبة إلى المجتمعات تنبع في الحالتين من ما تسمح به من تأمين المتطلبات المفقودة أو التي يحرم تداولها على النطاق العام والحر، ومن كسر الاحتكار، ولو بثمن غال جداً بالنسبة إلى الفرد والمجتمع معاً، وإتاحة الفرصة لتشغيل الآلة الاقتصادية وتحريرها من المَخانق التي يضعها في وجهها النظام التراتبي أو السلطوي السياسي. إنها تضمن استمرار تغذية الأسواق بمعايير معروفة للبضاعة، وتحسّن في جميع الأحوال من إمكانية التبادل والتوزيع والحراك العام للبضاعة والقيمة، إنها تعطي الأفراد المحرومين في ظل النظام القائم من إمكانية المشاركة السياسية، قيمة ووزنًا من خلال الدور الذي تؤديه عصبيتهم التي يتماهَوْن معها في السلطة، وتؤمّن بذلك انتماءهم العام إلى المجتمع الكلّي. وهي تقدم إليهم إضافة إلى ذلك، إمكانيةً لإشباع حاجتهم إلى قياس أنفسهم بالآخرين وموازنة أوضاعهم ومواقعهم، وهو أمر لا بدّ منه من أجل معرفة ميزان القوى والتخطيط لبرنامج العمل والممارسة، فيما يحرمهم التعتيم السياسي من معرفة المعطيات التي يتوقف عليها بناء الموقف الذاتي واتخاذ أي مبادرة. إنها تعبّر إذاً عن فرض المجتمع المدني بالطرائق الملتوية سوقًا لتبادل سياسي مواز في نظام اجتماعي يحرم تبادل السلطة. وفي هذه السوق وحدها يمكن خلق القادة والأطر الاجتماعية ومعرفة قيم الأفراد وقدراتهم في إدارة الشؤون العمومية واحدهم تجاه الآخر. وهي تشكّل بهذا المعنى أيضًا الردّ الوحيد الممكن على آلية احتكار السياسة والسلطة التي تهدف إلى منع المجتمع من تجديد نُخَبه القائدة وما ينطوي عليه من تحسين طرائق إدارة شؤونه وسياسته، لمصلحة استمرار النخبة القائمة وتخليد سلطتها.

تهدف السوق السوداء في السلطة والسياسة إلى الالتفاف على القيود الجائرة التي توضع على تداول السلطة السياسية من فئة اجتماعية متسلّطة بهدف تعظيم منافعها الخاصّة المادية القريبة أو البعيدة المدى. وبهذا المعنى فإن الطائفية هي الرد السياسي الاجتماعي العصبوي، أو في الصورة العصبوية، على ممارسة الاحتكار العُصبوي للثروة والسلطة. وهي التعبير عن غياب دولة العموم التي تسمح بتداول المواقع والمراتب والمنافع والحاجات بشكل قانوني وحر، أي بشكل مقنّن، ومن دون اللجوء إلى قيود أو إكراهات من خارج المجتمع أو ميدان النشاط المحدّد. فبقدر تحوّل

الدولة من دولة العموم التي تعني تطبيق القاعدة الواحدة على جميع الأفراد وتكافؤ الفرص (من دون أن يعني ذلك على المستوى العملي المساواة أبدًا) إلى دولة الخاصّة أو الفئة التي تسيطر على مقاليد السلطة، تخلق الشروط الموضوعية لتحوّل الولاء السياسي عنها إلى الجماعات الخاصة، أو بالأحرى تحوّل الانتماء الثقافي إلى هذه الجماعات إلى ولاء سياسي، أي إلى مشروع عمل مشترك ومطلوب ومقبول، أي شرعيّ، لانتزاع الحق الضائع في المشاركة في العموميّة الاجتماعية وفي الدولة.

الفرق بين النظام الطائفي لتداول السلطة والنظام السياسي الأصلي هو التداول الذي يحصل في الوضع الطبيعي بين أفراد، الذي يتخذ شكل التّنافس بين جماعات صلْدة مغلقة كليّةً. وبدلًا من أن يحصل من خلال هيئة أو تنظيمات سياسية مكرسة لهذا الهدف وحده، يأخذ التنظيم فيه شكل الهيئة التي تقوم بالوظائف كلها معًا، الثقافية (الهوية الجماعية) والاقتصادية (التضامن والتعاون وأحيانًا العمل والتبادل المغلقين بين أعضاء العصبية الواحدة) والسياسية (سلوك العصبية كحزب سياسي). وبدلًا من أن يكون برنامجُ التنافس بين أطراف الصراع المصالحَ الكليّة، يقتصر برنامج الطوائف على المصلحة الخصوصية من دون اهتمام بما هو أبعد منها. ولذلك أيضًا بدلًا من أن يؤدي إلى إفراز القيادة والبرنامج اللذين يجسدان حصيلة ميزان القوى القومي ويجسّدان مراعاة معظم المصالح الاجتماعية مع تثبيت وحدة الجماعة وتعميق التفاعل والتبادل السياسييْن العامين على مجموع التراب الوطني، نراه يأخذ صورة تقاسم الدولة والتراب والسلطة وتقطيعها كما يُقتسم ويقطع رغيف الخبز. وهو ما نسميه نمط التداول الآلي أو الميكانيكي للسلطة الذي يهدّد من دون شك كل لحظة بانقسامها تمامًا، مثلما يهدد وقوعُ لوح الزجاج بكسره، في حين أن الأجسام المُتَعَضِّية تتمتع بمرونة وقدرات تجديديّة كافية كي تقاوم الأزمات والصّدمات وتخرج منها موحّدة، وهذا هو في الأساس أصل نشوء ملوك الطوائف.

إن الجماعة الدينية أو القبلية المتحولة إلى طائفة، أي إلى قوة سياسية، إضافة إلى ما تشكّله بشكل طبيعي من قوة اجتماعية أو عصبية طبيعية، لا تختلف في الوظيفة الجديدة التي تقوم بها في الواقع عن الحزب السياسي إلا في أمر واحد. فعلى الرغم من أن الحزب يشكل طائفة بالمعنى الحرفي للكلمة، أعني طائفة من الناس ذات عصبية أكيدة وأحيانًا ذات عقيدة واحدة قوية تميزها تمييزًا شديدًا من غيرها، وذات أهداف مشتركة قد تكون متعارضة مع أهداف الجماعات الأخرى، إلا أنها طائفة مفتوحة مبدئيًا للجميع، مذهبيًا واجتماعيًا وتاريخيًا، أي عمومية الطابع، في حين أن الطائفة تشكّل جماعة ناجزة ومكتملة ومغلقة إلى الأبد على من لم يولد فيها أو يسلم تسليمًا نهائيًا لها. بيد أن هذا لا يعني أن بعض الأحزاب لا يمكن أن يتحوّل إلى عصبيات طائفية كما هو الحال في بعض الدول العربية. إن الطائفية هي التعبير عن الانغلاق على الذات لدى الجماعات وانعدام إمكانية العمل في أطر مفتوحة. وفي اعتقادها أن هذا الوضع يعبّر هو نفسه عن انعدام إمكانية التبادل والتواصل بين أفراد المجتمع الواحد الكلّي كوسيلة لبناء الفضاء الاجتماعي المشترك الذي يعتبر وسيلةً لتعظيم منافع جميع المشاركين فيه واستبداله بالتقاسم، تقاسم الثروة أو السلطة أو الأرض، أي الفضاء الاجتماعي، كشرط للتعايش والبقاء. وهي الجدلية الاجتماعية التي تميز من دون استثناء المجتمعات المتدهورة كلها أو التي تعيش وضعًا متقهقرًا. وليست القرون الوسطى الأوروبية، في عجزها عن بناء الدولة المركزية ومبالغتها في إفراز ألقاب الملكية والسلطة وإنتاج التمايزات الطائفية والإقطاعات والإمارات والدويلات الصغيرة، السريعة الظهور والفناء معًا، إلا

المثال الساطع على هذه الجدلية الخاصة بالتاريخية الهابطة للمجتمعات.

إن وجود فرص التداول، أو إمكانية التداول الحر للسلطة في نطاق لا تقف في وجهه عوائق لا يمكن تجاوزها، مهما كانت حدود فاعليته، ليس شرطًا ضروريًا لتحقيق التوازن الموضوعي للقوى ومن ثمّ الاستقرار فحسب، وحصول الولاء الناجم عن الشعور بالعدل وإمكانية مكافأة الإنجازات والإبداعات التي تقوم بها الأطراف المختلفة ذات الفاعلية، لكنه شرط ضروري لتجديد السلطة وتجديد وتكوين القيادة الاجتماعية اللازمة والمتغيرة بتغير الأوضاع التي يتوجب على المجتمع مواجهتها، إضافة إلى تأمين آلية ذاتية لمحاسبة القيادة ومساءلتها. وليست هذه الأمور كلها من الشؤون البسيطة، إنها تشكل جوهر الوظيفة السياسية. وعندما نتحدث عن الوظيفة السياسية فنحن نتحدث في الواقع عن وجود المجتمع نفسه، ذلك أن المجتمعات ليست إلا التركيب والتنظيم السياسي للجماعات المتعدّدة والمتميزة والمتناقضة المصالح والميول والأصول والأهداف المكونة لها. وإذا أخفقت السياسة أو افتقد النظام السياسي أو الهيكلية السياسية التي تبتني وتنظم وتوحد المجتمع، انعدمت مشروعية وجوده السياسية، وزال تاركًا مكانه للجماعات الأصلية التي تعيد تنظيم نفسها داخليًا على النمط العصبي الطبيعي أو الثقافي، أي غير السياسي.

يشكل هذا التنظيم الثقافي للجماعات الطبيعية الذي سمَتُهُ العصبية، أي التلاحم الأخرس القائم على التّماهي المطلق بين الفرد والجماعة، نمطًا مَستقلًا للتنظيم الاجتماعي يختلف الاختلاف كله عن النمط السياسي ويعبّر عن بدائية شكل التنظيم؛ لا يقبل أي نوع من التمايز الداخلي، وبالتالي فإنه يفتقد إلى الحيوية الإبداعية التي يعوضها، كما لاحظ ابن خلدون بحق في تحليله العصبية، بالاقتداء الأعمى والقوّة الوحشية، أو العنف والشجاعة والإقدام التي يؤدي فيها التماهي المطلق مع الجماعة دورا أساسيا. إن المجتمعات السياسية تموت هي نفسها عندما تتحول إلى مجتمعات هويّة، أي عندما يصبح التجانس الاجتماعي والثقافي والأقوامي قويًا فيها، وتضعف فيها التناقضات والتحديات والصراعات التي تدفع بالنظام إلى التوتر وبذل الجهد والإبداع، أي إبداع الحلول الجديدة والمتجدّدة لأوضاع تناقضية متجددة. وبقدر ما خلق الفتح الإسلامي وضعًا جديدًا كل الجدّة، كان أنموذجًا للتناقضات التي تبدو من دون حل ممكن، عندما جمع تقريبًا الأديان كلها في بوتقة دولة واحدة، وقرّب بين أقوام مختلفة، وفتح فضاءات سياسية لم يكن يربط بينها أي جسر، ووحّد بين نُخَب اجتماعية وثقافية ذات أصول مختلفة جداً، من فارسية وعربية وهندية وبيزنطية وأفريقية وفرعونيّة وبربرية وآسيوية ...إلخ، فقد مهّد لنشوء تاريخ جديد تجاوز هذه التمايزات نحو وحدة نوعيّة أو نوع من الإنسانية والعالمية الجديدة. وهكذا كان الوصل بين هذه العوالم المتباعدة والمتناقضة، بفضل الدين الجديد الذي كان الأداة الوحيدة لهذا الوصل، فرصة تاريخية لنشوء مدنية جديدة، ولدفع المعنى الإنساني، أو مفهوم الإنسانية والمجتمع، خطوةً كبيرة على طريق العالمية وتوسيع دائرة التنظيم الحضاري والاندماج العالمي. وفي المقابل، انهارت الدولة الإسلامية في صورتها العثمانية الأخيرة بسبب خمود شعلة الإبداع والتجديد فيها الناجم عن التجانس العميق الذي ترسّخ مع الوقت، ووحّد إلى حد كبير الجماعات كلها، بصرف النظر عن دينها أو مذهبها، في نظام سلوك وتفكير وقيم واحدة، وقاد إلى نوع من التوازن الراكد للمجتمع. ولا يغير من هذا الاستنتاج وجود الملل العثماني، بل العكس هو الصحيح. إن هذا النظام كان التعبير الأعمق عن التوازن الراكد الذي وجدت فيه جميع الأطراف، في إطار النظام القائم، وحدةَ ولائها ومكانها الخاص في الوقت نفسه، فلم يعد هناك أي دافع حقيقي للتغيير[8]. وليس من

المستغرب أن الحاجة إلى التغيير والتجديد لم تظهر إلا في مواجهة الهزائم العسكرية أمام الآخر، ثم في الشعور بأن التأخر في التغيير سوف يجر إلى القضاء على الدولة. وليس من المستغرب أيضًا أن يكون أهم الإجراءات التي اتخذت في سبيل تحريك الداخل الاجتماعي وكسر توازنه واسترخائه الميّت، إلغاء نظام الأصناف الذي كان شديد الارتباط مع نظام المِلَل من السلطنة منذ بداية النصف الثاني للقرن التاسع عشر[9].

تحدثنا عن السوق قصداً لنبيّن الفرق بين هذين النوعين من التنظيم الجمعي؛ إذ يشكل النظام أو نمط النظام السياسي (المدني) مقارنة مع نمط التنظيم الجماعوي العصبوي ما يمثله اقتصاد القيم الاستعمالية، واستهلاك الإنتاج الذاتي، بالنسبة إلى اقتصاد السوق والقيم التبادلية. وليست القيمة الأساسية بالنسبة إلى الثاني مقارنة مع الأول هي أنه يسمح بمراكمة الرساميل وتعظيم القوى الإنتاجية فحسب، لكن الأهم من ذلك في نظرنا أنه بقدر ما يقوم على تعظيم المرابح يدفع إلى توسيع دائرة التبادل الإنساني ويفتح الجماعات والمجتمعات بعضها على بعض، ويعمّق شبكة الاتصال ويكثّفها ويخلق إمكانات تطور القيم الإنسانية المشتركة، ويرسخ مفهوم الوحدة الإنسانية والمساواة والمشاركة. وبالمثْل إن النظام السياسي، بما هو نظام تداولي للسلطة، يشكل الإطار الوحيد الممكن لنشوء جدليّة توحيد أو تفاعل بين الجماعات المختلفة وتوسيع دائرة التعايش المدني وخلق الفضاءات الاجتماعية الملائمة لنمو القوى الإنتاجية وتنميتها والردّ على التحديات التاريخية وإشباع الحاجات الحضارية.

إن التبادل السياسي في السوق السوداء هو في الواقع تبادل للسلطة من موقع الحرب ومنطق توازن القوى بين جماعات، على عكس التبادل الطبيعي الذي يفرض حرية الأفراد ومسؤوليتهم الشخصية وتفردهم. إنه في حقيقته تبادل السلطة القائمة بين زعامات الجماعات فحسب. وليست التناحرات التي تثيرها الطائفية، والتي لا يمكن لها أن تعيش من دونها إلا الآلية الضرورية لتكوين الزعامات هذه وانتخابها. ومعيار هذا الانتخاب، كما هي الحال في النظم المؤسسة على الصراع كلها، هو خصالها الحربية ومقدرتها على التمثيل الأمين الذي يعني أحيانًا التماثلي للجماعة التي تسمهدت [عظُمت] إراداتها حيث تبدو كشخصية مسخ واحدة، لا يكون الزعيم فيها أقل تقييداً في قراراته وسلوكه من باقي أفراد الجماعة التي تجد نفسها مضطرةً باستمرار إلى أن تتصرف مثل ديناصور ضخم صعب الحركة وبطيء الفهم وضعيف القدرة على التكيف مع التغيرات الواقعية الدائمة. وعلى الرغم من ذلك كله، تصبح هذه السوق الموازية للسلطة لا غنى عنها بقدر ما يفتقر المجتمع إلى معيار آخر وآلية أخرى لتنظيم تبادل القيم والتعبير عن تبدل المواقع وعن تجديد العلائق الاجتماعية والسياسية بما يخدم توزيع المصالح المادية والمعنوية وتسييرها.

لكن لا بد من أن نميز بين الطائفية والعصبية الطبيعية أو أنموذج المجتمع العصبوي. إن النظام المِلّي الذي كان سائداً مثلًا في العهد العثماني، والذي كان يقسم الجماعة إلى عدد محدد من المِلل لكل منها مكانها الثابت والمحدد في النظام العام واستقلاليتها في كثير من الشؤون، بل في الشؤون الاجتماعية كلها، ليس نظاماً طائفياً وإنما هو نظام آلي لتوزيع السَّلطة. ونعني بذلك أن هذا التنظيم أو الترتيب الثابت لمواقع الملل في النظام لا يعكس أي صراع على السلطة وإنما يترجم، على العكس تماماً، التوزيع المقبول والمشروع، من وجهة نظر العصر والأطراف المعنية، لسلطة ذات مفهوم خاص لدورها ووظيفتها بشكل عام. فالطائفية لا تنبع من الوجود الخام للعصبية أو للعصبيات، وهي الموجودة في المجتمعات كلها، وإنما تنبع من الحاجة التي تشعر بها

الجماعات أو الأفراد إلى حتمية توظيف هذه العصبيات والتضامنات الطبيعية كحقل استثمار سياسي، ما يعني أيضًا تعظيمها وزيادة قوتها وبذل الجهد لإحيائها، ليس لما تمثله من قيمة فيً ذاتها وإنما لما يمكن أن تشكله من وسيلة للحصول على منافع أخرى. إن الفرق بين العصبية الدينية أو الأقوامية أو القبلية والطائفية الدينية أو الأقوامية، هو أن الأولى تجد غايتها في ذاتها: أي في تنمية الروح الدينية ونشر الدين أو تنمية المودّة والتلاحم والتعاون على صعيد القوم الصغير أو على صعيد العائلة، وهذا ليس مرفوضًا من النظام الاجتماعي العام، بل من الأمور المطلوبة والتي يشجع عليها أي نظام اجتماعي حيّ. إن أحدًا لا يستطيع أن ينتقد التعاون المتبادل داخل الأسرة أو القبيلة أو الملّة، لكن ما يرفضه النظام الاجتماعي هو أن يتحوّل هذا التعاون من غاية في ذاته إلى مجرد وسيلة لتحقيق غايات أخرى. وفي هذه الحالة لا يصبح التضامن داخل العصبية الطبيعية مكملًا للتضامن الاجتماعي وإنما بديلًا منه، ومن ثمّ تتحول العصبية إلى دولة داخل الدولة بقدر ما تعطي لنفسها وظائف المجتمع الكلّي. من هنا نقول، إن الطائفية هي النقيض الفعلي للدين أو للتضامن العصبي والعصبية، وأن الدين والتضامن الداخلي العصبي كانا، على مدار التاريخ، أعظم ضحاياها. فقدت المسيحية الأوروبية موقعها الثقافي والاجتماعي كله، وكذلك دورها السياسي الشرعي، بسبب استخدام الهيئة الكنسية لها كوسيلة لتحقيق مآرب دنيوية متعلقة بالسلطة. إن القيادة التي توظف الدين أو العصبية الأقوامية للوصول إلى السلطة أو تحسين مواقعها فيها هي أكثر الناس استعدادًا للتضحية بهما في وقت التسويات أو ضرورات تغيير التحالفات السياسية. والسبب في ذلك واضح؛ إذ إن معيار سلوكها ليس القيم الدينية ولا العصبية، وهذا على عكس الخطاب المعلن تمامًا، وإنما البراغماتية السياسية.

بالمثل، لا يمكن للطائفية أن توجد في إطار العصبية الواحدة. فلو وجدت العصبية وحدها خارج المجتمع السياسي، لكانت مجرد نمط من التنظيم الاجتماعي القديم، تمامًا مثلما عليه الحال في القبائل البدائية أو المسمّاة كذلك التي تدرسها علوم الإنسان والإثنولوجية. إن الطائفية تستدعي وجود مجتمع سياسي متعدد العصبيات، وتفترضُ في الوقت نفسه تشوّه عملية اشتغال هذا المجتمع كمجتمع سياسي، أي تعني وجود مجتمع سياسي ملُغم. تعني وجود سياسة أو فضاء سياسي، لكن تعني أيضًا أن هذا الفضاء السياسي، لسبب من الأسباب، ليس في أوضاع تسمح له أن يترجم علاقات القوى والقيم الحقيقية للتنافس والصراع على السلطة وضمان حسن سير تداولها وكفالة مشروعيّتها. إن الطائفية تعبّر عن وجود سوق سياسية للسلطة موضوعيًا، أي من الإمكانية الموضوعية وعن الضرورة الموضوعية في النظام الاجتماعي نفسه، لتداول السلطة، أو لتأمين تجديدها عن طريق التداول الحر إلى حد أو آخر، بين الأفراد والجماعات المفتوحة لجميع الأفراد. ومن دون هذه الإمكانية الموضوعية لا يمكن للتعددية العصبية أن تتجاوز نظام توزيع المواقع على الأطراف المختلفة ومراقبته، ذلك أن الاختلاف الثقافي، الديني أو الدينوي، لا يستطيع أن يتخذ أي قيمة أو وزن سياسي مستقل عن وزنه الثقافي، وهذا هو الوضع الذي كان يمثله نظام الملل العثماني ونظام الذمّة الإسلامي بشكل عام. ففي هذين النظامين لم يكن هناك حقل سياسة عمومي، ولم تكن المشاركة الشعبية في السياسة قيمة إيجابية بالنسبة إلى الدولة ذاتها، وإنما كانت المشاركة مقصورةً على الطبقة الحاكمة بصرف النظر عن الوسيلة التي وصلت إلى السلطة. كانت السياسة تعني بالنسبة إلى الجميع قيام الحاكم بواجبه بنفسه وبمساعدة الكتَبة والمحترفين الآخرين. بمعنى آخر، لم يكن مفهوم الحق السياسي قائمًا. وكانت الطائفية الوحيدة الممكنة هي التنافس بين النخب المنبثقة عن جماعات قومية أو دينية متميزة والمكوّنة للنخبة الحاكمة داخل الدولة

على تقاسم النفوذ والمواقع والحظوة لدى السلطان. وكان السلطان يستفيد من ذلك لتجديد نخبته وتأمين أكبر الولاء للدولة. ولعل الشعوبيّة التي يتحدث عنها التاريخ هي الأنموذج الأوضح في تاريخ السياسة الإسلامية عن طائفية العصر الماضي وحدودها التي تحصرها في عصبويّة الدولة وتقسيمها إقطاعات نفوذ للكتل المتصارعة، من دون المساس بالمجتمع.

لا توجد الطائفية إلا في إطار دولة قومية، وكآلية من آليات نَفْي هذه الدولة على مستوى القاعدة بعد أن قبلت هي نفسها خيانتها أهدافها ومبادئها. ولذلك ليس من قبيل المصادفة أن الطائفية هي العدو الأول للفكر القومي، وأن الصراع من أجل القومية أخذ في الوطن العربي شكل الصراع ضد الطائفية والحركات العصبوية الأخرى العائلية والقبلية. ففي إطار الدولة الإمبراطورية من الطبيعي أن يكون المجتمع متعدد الثقافات والمذاهب والأعراق، ذلك أن مفهوم الإمبراطورية نفسه قائم على إمكانية التوسع السياسي والعسكري من دون مراعاة أي مبدأ آخر في رسم حدود الدولة. وفي المجتمع العربي أدّت عوامل عدة دوراً في تشويه صورة الدولة القومية الحديثة وجعلها ضعيفةً وقليلة الحصانة أمام بروز أو إمكانية بروز الانتماءات الجزئيّة. العامل الأول أن الدولة الحديثة التي أُطلق عليها الدولة الوطنية الحديثة وطُبّقت فيها تقريباً الصيغ الكلاسيكية كلها المعروفة في أوروبا، جلبت إلى المجتمع العربي الذي كان قد خرج لتوّه من النظام الإمبراطوري العثماني ومن النظم الإسلامية الإمبراطورية التي عاش في ظل مفاهيمها أهمّ حقبة من تاريخه، ولم تنشأ من جرّاء التفكك الداخلي للبنية السياسية القديمة. ورثت الدولة الحديثة من دون شك أنماطًا من الوعي والممارسة السياسية، كذلك ورثت بنى اجتماعية مكوّنة في ظل الدولة التقليدية وقائمة بشكل رئيس على استقلاليّة الجماعات الشعبية وتجاور الطوائف والحرف والمهن وتجميعها. وبدلًا من أن تسعًى إلى التعامل مع هذا المجتمع الذي ورثته تاريخيًا، اتخذت الحركة القومية كأيديولوجيا وممارسة الاتجاه المعاكس تماماً، وفسّرت القومية ذاتها كهوية طائفية، أي كتعبير عن مجتمعيّة متجانسة كل التجانس ومتفاعلة كل التفاعل ترفض التمايزات الداخلية وتخاف الاختلاف. ولا نشكّ في أن الدافع إلى هذا الموقف المتطرف الذي حرم الحركة القومية من إمكانية التفكير العملي والتعبير الفعلي عن الواقع الاجتماعي كما هو من أجل تجاوزه، هو الشعور بالضعف التكويني للدول القطرية التي خرجت من الاستقلال، وعدم استقرار أسسها وهشاشة موقعها بعد أن تحوّلت إلى دول صغيرة خاضعة للحماية الأجنبية ولتلاعب الدول الكبرى، وكان هَوَس الدول والحكومات الدائم وَلما يزلْ، استخدام هذه الدول للتمايزات المذهبية أو القبلية من أجل إلغاء أي هامش للمناورة لدى الأقطار العربية وإخضاها للابتزاز الدائم. ولو خرج العالم العربي من الاستعمار موحّدًا لكانت الحركة القومية فيه اكتست طابعًا أقل دغمائية وعنفًا على الصعيدين النظري والعملي معًا، وسمحت لنفسها باستقلال أكبر للمذاهب والقبائل والعصبيات الجزئية، تماماً كما هي الحال في الهند والصين والاتحاد السوفياتي، وكلها مجتمعات تنتمي إلى العائلة السياسية التاريخية التي ينتمي إليها الوطن العربي. أما الذي حصل فهو التناقض الدائم بين الخطاب المتطرف في التجانس والسلوك الأقرب إلى استغلال الحكم للعصبيات من أجل ضمان الاستقرار والأمن ووحدة السلطة الهشّة. وهناك أخيراً حقيقة أن الدولة القطرية بالتعريف القومي ليست دولةً قومية، وليس بإمكانها إذًا أن تخلق انتماءً حقيقيًا عميقًا لها، لا باعتبارها دولة قومية، ولا دولة قطرية مرفوضة في الوعي الأيديولوجي العربي نفسه[(10)]. باختصار، إن أحد أسباب انهيار الوعي القومي ذاته لمصلحة الوعي الطائفي العصبوي، أنه لم يتطابق مع أي واقع فعلي معاش، ولم تتقدّم الوحدة العربية السياسية لتصبح حاملة هذا الوعي. وفي أغلب الأحيان ارتبطت

الدول القطرية القائمة بالأُسَر أو العشائر أو حتى الطوائف الحاكمة علنًا، ومن دون أي قانون قومي أو وطني لتداول السلطة، يضمن للنخب الاجتماعية المختلفة أن تشعر بأن هناك فرصةً لها كي تتنافس بحرية مع الفئة الحاكمة على السلطة ومواقع المسؤولية، ومن الطبيعي أن تتحوّل هذه الدول التي تسمى حديثة أو وطنية، إلى إقطاعات خاصة، وتشعر النخب المنافسة أن ليس لها من مخرج للتعبير عن نفسها ومطامحها إلا أن تقتطع هي مجالها السياسي التابع لها لتبني سلطتها ودولتها الخاصة. والواقع أن الطائفية ليست شيئًا آخر سوى الإقطاع السياسي، أو خلق دول إقطاعات داخل الدولة.

إن وجود نظام سياسي أو سوق سياسية لتبادل السلطة في المجتمع، مع إعاقة سير التنافس الطبيعي والحرية الضرورية لتحقيق هذا التداول في الشروط الطبيعية، يحول الصراع من صراع على تداول السلطة بين النخب والأحزاب والفئات السياسية أو القوى الاجتماعية السياسية المتعددة، إلى تقسيم آلي للسلطة أو إلى تداول للدولة نفسها كجهاز ومجموعة منافع ثابتة بين الطوائف. وبما هي نمط مشوّه من تداول السلطة، تدفع الطائفية بشكلٍ طبيعي إلى واجهة المسرح النخب الأقل كفاءةً وتمسكًا بالمصالح العامة والمشتركة، تمامًا مثلما تطرد العملة الفاسدة العملة السليمة، وهي بهذه الطريقة تضمن إعادة تجديد نفسها أيضًا. هكذا تتحول السلطة والدولة ذاتها من أداة لتحسين الإدارة الاجتماعية وتعظيم المصالح المشتركة والجماعية، ومن مركز توظيف اجتماعي عام، إلى أداة لتعظيم المنافع الخاصة والإثراء. لذلك فإن النظام الطائفي، مهما كان نوعه ونيّة القائمين عليه، لا بدّ من أن يؤدي إلى دمار الدولة وإلغاء كل توظيف اجتماعي، ويقود لا محالة، إلى استهلاك الذات. إنه ترسيخ لمنطق الغزو الداخلي الدائم والانقلاب والتوزيع الآلي للسلطة والثروة بدلًا من التراكم العمومي. والتوزيع الأول يقوم على استهلاك رأس المال نفسه، بينما يقوم الثاني على ربط تحسين الاستهلاك بتنمية الإنتاج الدائمة. إن الطائفية تشكل الوجه الباطن لجدليّة التخلف والانحطاط والتقهقر المادي والتاريخي للمجتمعات المهمّشة والتابعة التي لم تنجح بعد في وضع دينامية مناقضة، أي دينامية نهضة وتراكم تاريخي حقيقي، لمواجهة الأوضاع.

من هذا المنظور، أي منظور تداول السلطة عمومًا في المجتمع وتأمين شروط سيرها وتحقيقها، تقوم الطائفية بوظيفتين: **الأولى** إنتاج القيادة الاجتماعية الممثلة للجماعة الطائفية وللمجتمع المكوّن منها والمسيّر لمصالحها وشؤونها، و**الثانية** تحقيق مهمات السلطة السياسية في خلق شبكات وطرائق التبادل المادي والمعنوي داخل المجتمع الكلّي ورعايتها وكفالة نُظم استمرارها، بما في ذلك نظام التسليم بميزان القوى. وهذا يدفعنا إلى التركيز على أن الطائفية لا تتعارض مع المجتمع الكلّي، وهو ما ينساه المحلّلون المأخوذون بالنزعة الأنثروبولوجية التقليدية، بل إنها لا توجد إلا ضمن إطار مجتمع كلّي متعدد الطوائف. ولو حصل ونجحت الطائفة في الانفصال بنفسها وتكوين دولة مستقلّة فلا بد لها من أن تنقسم من جديد على نفسها، أو أن تموت وتنحلّ في قَبَليّة تقليديّة أو تعود للاندماج في مجتمع سياسي جديد. لكن ليس هذا هو المهم، وإنما المهم أن الطائفية هي وسيلة من وسائل تنظيم السلطة وتوزيعها في المجتمع أو في مجتمع متعدد الطوائف، وليست مرضًا من الأمراض المرتبطة بطائفة ما. إنها سياسة، أو هي لا شيء إلا الانتماء البريء إلى مذهب أو دين أو قبيلة مندمجة في سيرورة إنتاجها السياسية، أي توزيع السلطة عليها وعلى أفرادها، في السيرورة العامة للدولة والمجتمع. إنها صورة لتنظيم المجتمع أو تقسيمه

في إطار سلطة لا يمكن إنتاجها وتحقيقها إلا في إطار العصبية والتجزئة المصطنعة والتكسير الآلي للمجتمع.

في هذه الحالة فإن السلطة، كما لاحظ ابن خلدون بحق، لا تتبدّل من داخلها وإنما من خارجها وبالغزو والقوة المسلحة التي تقدمها العصبية البدائية الموجودة إلى جانبها من دون أن تكون جزءا منها، وهو ما أطلق عليه حاجة العمران الحضري إلى العمران البدوي. وهذا هو الوضع الذي كانت عليه النظم السياسية والدول الناشئة في المغرب العربي من هزيمة ثم تفكّك الدول العربية الإسلامية بعد انهيار الدولة العباسية، وتفكك الخلافة الأموية وتقهقرها بشكل خاص في الأندلس. بينما استطاعت الدولة العثمانية في ما بعد أن تخلق دينامية مجتمع سياسي لا تشكل الحرب الداخلية ضرورةً فعلية لتجديد النخبة القائدة وتحقيق الشرعية والإدارة السياسية. واستطاعت بذلك أن تخلق حقبة ودائرة أو منطقة سلام ثابت، ساهمت في استمرار مقاومة المدنية الإسلامية ونموّها حتى القرن الثامن عشر. وبشكل عام يمكن أن نقول إنه على عكس النظام المدني للمجتمع، ليست هناك في النظام العصبي الطبيعي إمكانية ضمان التغيير والتجدّد الضروريين لكل مجتمع، في إطار استمرار الوحدة، أو في الاستمرارية، لأن النظام والدولة شيء واحد. أما في الدولة المعبّرة عن النظام السياسي فإن تغير الحكم وتبدّل أشكاله هو الشرط الأول لاستمرار النظام الاجتماعي الاقتصادي الذي تعبر عنه الدولة. وهذا التغير هو الذي يضمن تطور النظام السياسي فيها بما يستجيب لتطور منظومات المصالح الاجتماعية المختلفة. هذا النوع من التطور يعبّر من دون شك عن تاريخيّة التراكم الخاص بكل دولة حقيقية ليست مجرد اسم وهمي لنظام حكم طائفي. في الحالة الأخيرة ليس هناك في الواقع أي تطور لمنظومات المصالح داخل النظام الاجتماعي، وإنما على العكس، هناك محافظة شديدة، على الرغم من التغير السريع والتبدل الدائم في طاقم الحكم وأشخاص النظام. فالمرور بالدولة كشكل وحيد لتداول السلطة والثروة يصبح التعويض الوحيد عن سلطة وثروة لا تعرف كيف تثمر لتخلق مَيدانًا ومواقع ومراتب جديدة ترضي النخبة الاجتماعية على أصعدة مختلفة، وتنمّي صفوفها في الوقت نفسه. ولذلك فإن ما تشهده في هذه الحالة، وفي بلادنا أمثلة كثيرة على ذلك، هو أن النخبة، أي الفئة القائدة والنافذة والفاعلة على مستوى الإدارة والتصور الشامل والتخطيط للمجتمع، تتقلّص إلى مستوى الفريق الصغير المتحكّم بالدولة، بينما تهمّش أجنحتها الثقافية والاقتصادية والدينية وتبعد عن كل قرار. إضافة إلى ذلك، يصبح الصراع على الدولة، أو الصراع السياسي باعتباره الشكل الوحيد لتداول السلطة، هو الهوس الاجتماعي الوحيد ومحور التحالفات والتكوّن والتبلور للنخبة بأكملها. هكذا تصبح السياسة الأمر الذي يحتلّ على الجماعة كلَّ الآفاق، فتدخل في سعر الرغيف أو في طراز اللباس أو أسلوب المشي، في الوقت الذي تفقد فيه في الواقع كل سمة سياسية حقيقية وتتحوّل إلى مجرد إجراءات تعسفية حربية أو أمنية غايتها ضمان انتقال الثروة وتثبيت المصالح الوقتية.

كما أن الطائفية ليست مرتبطة إذًا بوجود العصبيات أو التمايزات الدينية أو الثقافية القديمة، فإنها ليست من مخلّفات الماضي والتاريخ، لا في صورته كوعي متأخر، ولا في بنية المجتمع مثلما تحاول أن تؤكده نظرية المجتمع الشرق أوسطي الفسيفسائي والمتعدّد النِّحل والطوائف المفطور على الانقسام والانشقاق. إنها من منتوجات العصور والنظم الحديثة وإحدى أعراضها المرضية. وهي تتعلق بنظام إنتاج السلطة أو نمط إنتاجها في هذا المجتمع الحديث شكلًا والفاقد لأي مقوّم معنوي في الوقت نفسه. وفي هذه الحالة فإنها التعبير عن أزمة هذا النمط أكثر مما هي تجسيد

لنمط تاريخي عربي أو غير عربي، أو حصاد لتعدد المذاهب. فكما هي تشكيلٌ عصبوي للدولة وليس للمجتمع فحسب، والعصبوي تعني هنا الآلي، المتيبّس، المتشقّق في مقابل العضوي، المرن، المتشابك، الموحّد، والمفكّك في مقابل المتناسق، لا تمثل الطائفية في الواقع إلا الاستجابة المنحرفة لحاجة حقيقية وماسّة لتأمين التداول المعوّق لسلطة أصبحت ضرورةً على مستوى البنية الاجتماعية، ومن ثمّ خلق شبكةٍ بديلة منها تتجاوز الجمود وتضمن، في مناخ تكلّس علاقات السلطة وتيبّس شرايينها، الحدَّ الأدنى في تجديد النخبة القائدة، باعتبار هذا التجديد الشرط الرئيس لمقاومة فساد السلطة الطبيعي وتحسين اشتغالها. وهذا يعني أيضًا، أن منطق الانقسام العمودي للمجتمع ليس السبب في ظهور الطائفية بقدر ما هو نتيجة لبروز منطق انحباس الفعل السياسي وكتمانه الذي يفرض تقسيم المجتمع وتفتيته، تمامًا كما تؤدي الشمس المحرقة إلى تَبَلُّر التربة وتحوّلها إلى رمال أو صخور كلسية، وكما تؤدي الرطوبة إلى تكثيف التربة وتحولها إلى طمي على ضفاف الأنهار. وفي هذه الحالة ينبغي عدم البحث عن سبب هذا الإنتاج العصبوي للسلطة داخلها فحسب، وإنما خارجها أيضًا.

من هنا، يتخذ خلق القادة أهمية خاصة في السياسة الطائفية، حتى يمكن القول إن العصبية الطائفية والصراع النابع منها لا يوجدان إلا من أجل خلق الزعامات ولمصلحتها. وخلق الزعامات أو القيادة الاجتماعية هو الهدف الأول لكل سياسة منذ بدء التاريخ حتى الآن، مهما كان مستوى التطوّر الاجتماعي أو الاقتصادي. وفي حالة السياسة الطائفية، تتخذ عملية تكوين القيادة هذه طابعًا بدائيًا يعكس ارتكاس النظام الاجتماعي بأكمله إلى مستوى ما تحت سياسي. إنها تتحول إلى نوع من البرهان على القوة والصلابة والعنتريّة والاستعداد للعنف والتضحية والشجاعة لدى الزعيم. ومن هنا سيطرة روح المزاودة على القيادة الطائفية كلها مهما كانت، وإلّا بدت ضعيفةً غير صالحة، ومن إظهار الولاء التام والكامل لجميع أفراد الجماعة من دون استثناء للزعيم الواحد. إن إنتاج السياسة في رجم الطائفة والنظام الطائفي تقليد منحطّ لسيرورة إنتاجِ السلطة السياسية على مستوى الدولة. وهذا يفسر إلغاء القيم السياسية المؤكَّدة لحرية الفرد وفَرادته وإرادته ووعيه الذاتي لمصلحة التماهي الكلّي مع الجماعة والتسليم لزعامتها، ما يجعل كل نقد أو معارضة أو رأي حر يمكن لأحد أعضاء هذه الجماعة أن يظهره، نوعًا من النشاز الذي يَجب صدّه، ومن الخيانة التي لا يمكن إلا أن تضعف موقع الجماعة.

تعكس الطائفية إذًا حقيقة أن الدولة، باعتبارها المركز الرسمي المعترف به لتداول السلطة بشقيها؛ كإنتاج للقيادة الاجتماعية الواحدة ورعاية للتواصل والمبادلات الاجتماعية المادية والمعنوية، لا تقوم أو غير قادرة على القيام بدورها، ما يحوّلها من مؤسسة العموم إلى مؤسسة خاصة لها التركيب نفسه الذي يميز جماعات المصالح الأخرى، تضاف إلى الطوائف القائمة. تُختصر الطائفية في النهاية بأنها التعبير عن حلول مشوّهة وغير ناجعة وآلية للمسائل الكبرى التي تطرحها السياسة على كل مجتمع. إنها تسعى إلى التعويض عن عدم التجديد المستمر للنخبة، أي توالدها وَدَوْلَتها أو مداولتها، بتكرار فرقها وتعددها الطائفي وكمية الزعامات الطامحة إلى السلطة العليا والمقلّدة لها على مستوى القبيلة أو الملّة. وهي تحاول أن تحلّ مسألة وحدة السلطة بإخضاع قيادة الطائفة الأقوى لقادة الطوائف الأضعف على مستوى الدولة، وفي الصراع الدائم بين الطوائف لإثبات علاقة القوى هذه، بدلًا من تكوين القيادة القومية الواحدة التي تفترض شبكة تداول موحدة للسلطة. بل هي تجد الحل الآلي في تجزئة هذه الشبكة نفسها وتفصيصها أو

تحويلها إلى شبكات متعدّدة مترادفة ومتجاورة لا تجمعها علاقة عضوية، وإنما تقوم على قانون التنازع من أجل البقاء. لهذا فإن الطائفية مطبوعة ضرورةً بروح التنافس والتطاحن بين الطوائف والقادة معاً.

إن المقصود بتداول السلطة الطبيعي وسريانها أمور عدة. الأول، هو تجدد أعضاء النخبة القيادية في المجتمع، وهذا التجدد لا يعني مجرد تغيّر الأشخاص أبداً، لكنه يفترض وجود قواعد محددة تاريخياً تسمح للمجتمع بخلق أطره المختلفة السياسية وغير السياسية على أساس الكفاءة والجهد والمهارة. إن النظام الاجتماعي الذي لا يسمح نظامه السياسي، أي قواعد العمل والتراتب في المسؤولية، بصعود الأكفأ إلى قمة المسؤولية هو نظام مدان بالموت عاجلًا أم آجلًا، مهما كانت عقيدته ومصادره وموارده. ذلك أن عكس هذا المبدأ يعني معاقبة الجهد المنتج والمبدع وتشجيع الغش والتلاعب والانتهازية والفساد. وكما أن الجهد المنتج والمبدع هو الجهد الوحيد المجدي في النهاية، فإن القضاء عليه يعني الدفع إلى الاستهلاك السريع من النخبة الفاسدة للرصيد التاريخي الموجود، ومن ثمّ إلى الإفلاس العاجل.

كي تتحقق هذه الوظيفة الأساسية للسياسة، يجب أن يكون هناك مجال حرّ لإظهار الكفاءات وتداول الإبداعات المختلفة وذلك على محورين، محور تبادل المعلومات والرجال بين المجتمع والدولة التي تجسّد الإدارة والقيادة المركزية له، ومحورِ حريّة التبادل أيضًا وتداول الخبرات والمهارات على صعيد المجتمع. ويعبر عن الوجه الأول من سريان السلطة مصطلحُ الارتقاء في مراتب المسؤولية الاجتماعية التي تشكّل بحدّ ذاتها الجزء الأكبر والأعظم للفرد في المجتمع الصحي، وعن الوجه الثاني توزيعُ السلطة وتنوّع مصادرها وأشكالها وطرائق تبادلها بين المجالات والتكوينات الاجتماعية المختلفة. ولو نظرنا بشكل مدقّق أكثر إلى النظم الطائفية التي نعرفها، لأدركنا كيف أن القيادة الطائفية تضع جهدها كلّه من أجل مراقبة تداول السلطة ومنعه بأي ثمن، سواء على صعيد تجديد النخبة القائدة أم توزيع المسؤوليات والمواقع الاجتماعية داخل المجتمع، ولو استطاعت لحطّمت أشكال المراتبية والتضامن الموجودة كلها على صعيد المجتمع وفي المجالات كلها، كي تحول الأفراد إلى ذرات من الرمل لا تجد لها مركز قرار إلا في التصاقها بالزعيم الأوحد والأول الذي يشرق عليها كالنور أو الشمس الطالعة. إن السلطة كلها، بما فيها من عناصر السيادة والشرعية والكفاءة والمراتبية، تكاد تتجمّع في شخص الزعيم القائد لتحوّل المجتمع والنخبة القيادية نفسها المحيطة به إلى عبيد أو وسائل وآلات في يد السلطان. بل يمكن القول إن قوة السلطان هنا غير ممكنة من دون هذا التجميع الذي يسمح بتكوين رأسمال فاعل على الصعيدين الاجتماعي والدولي. وكما أن قوة الزعيم وسطوته نابعتان من تركيزه السياسة الفعلية كلها في يده، فإن توزيع هذه السياسة على أعضاء النخبة السياسية لا يجعل منهم أنداداً للسلطان وإنما يحوّل الجميع إلى سياسيين صغار. وهذا يعني، أن عنصر التفسير الأول لانعدام الإمكانية الموضوعية لتداول السلطة نابع من ضآلة ما يُراد تداوله وعدم القدرة على توزيعه من دون خفض قيمته وابتذاله. إن الخَراج البسيط لا يمكن أن يعمل كرأس مال. وهذا يؤكد أن الدول الصغيرة التي لا تستطيع أن تسيطر على شروط إنتاج نفسها وما يقوم بأَوَد شعبها، كما لا تستطيع أن تضمن أمنها بالفعل، مثلما هي الحالة بالنسبة إلى الدول العربية كلها من دون استثناء، تجد نفسها من دون رصيد سياسي حقيقي وتندفع من أجل التغطية على هذا النقص إلى وسائل منحرفة، بما فيها أحيانًا إرهاب شعبها أو تمزيقه أو تشتيته. وفي الكثير من الأحيان تتحوّل الطائفية إلى سياسة حكوميّة،

على عكس ما هو سائد من أن الأصل فيها هو الردّ الاجتماعي على السلطة الحاكمة. إن ضآلة السلطة وما ينجم عنها من حتميّة تركيزها وجعلها أكثر عدوانيةً تجاه الشعبِ، تنبع إذًا من ضعف الدولة وتهافت مواقعِها في النظامِ الدولي العام. وهذا ما يضطرها دائمًا إلى أن تعوّض عن عبوديتها الفعلية لحُماتها أو مهددي أمنها من الدول الكبرى باستعباد الشعب الذي تحكمه والإكثار من إظهار هيبتها وسطوتها عليه كي لا يدرك ضعفها ويميل إلى الطمع بها.

فما هو أصل هذه الدولة التي تنتج الطائفية ولا تعيش إلا بتكليس السلطة ومنع تداولها وسريانها، وما هي أوضاع ولادتها وتطوّرها التاريخي؟ وما هي طبيعة هذا المجتمع الذي أنشأها؟

تولد الطائفية كنظام من التقاء سَيْرورتَيْن تاريخيّتَيْن: تَحلُّل الدولة القديمة، الدولة السلطانية بشرعيتها وسطوتها ولُحمتها العامَة، وإجهاض سيرورة بناء الدولة القومية بالمعنى الحديث. إذًا ليست من نتاج الماضي ولا الحاضر. إنها ثمرة إخفاقين لا تقوم هي نفسها إلا بإعادة إنتاجهما. إن انحسار الهيمنة الكليّة للدولة التقليدية بهيبتها ووقارها الديني لا يكشف بشكل طبيعي وتلقائي تقريبًا عن وجه العصبيّات الجزئية القديمة والمتعددة القائمة في المجتمع، لكنه يدفعها إلى مقدمة المسرح السياسي ويجعل منها الدعائم الجديدة لسياسة وتوازنات اجتماعية جديدة. إنه يخلق المجتمع العصبوي. لكن إجهاض الدولة القومية يجعل من هذه العصبيات عناصر مترابطة ضمن نظام سياسي من طبيعة خاصة، هو الذي أطلقنا عليه اسم النظام الطائفي.

الفصل الثاني
المجتمع العصبوي

أولًا: التهميش التاريخي

يجب أن نقول إن السلطة ليست مقداراً من القوّة، لكنها علاقة قوّة من نوع خاص. إنها علاقة نوعيّة تماماً مثلما أن رأس المال ليس كميّةً من المال وإنما علاقة اقتصادية تجعل من المال أداة تراكم للمال، أي تعطي للمال ذاته إمكانية جديدة وتخلق له مجال نشاط ووظائف جديدة. والأمر كذلك بالنسبة إلى السلطة التي تفتح في ساحة العلاقات الاجتماعية بما تشتمل عليه هذه الساحة من تضامنات وصراعات وتناقضات وتماثلات واختلافات في الوقت نفسه، مجال علاقات نوعيّة أو من نوع خاص يجعل من الممكن توظيفها لإنتاج علاقات جديدة: إنه مجال، أي إمكانية تحويل المراتبية وعلاقات الخضوع والسيطرة الطبيعية والتماهي الذاتي داخل الجماعات الطبيعية، إلى مركز تراكم لقوة تصبح هي نفسها شرط الوحدة العمومية وأداة تحقيقها الأولى. وقبل أن نفسّر الأصل في زعزعة هذه العلاقة الخاصة ومن ثم تراجع المجال السياسي (السلطة العمومية) لمصلحة المجالات المعبّرة عن التضامنات الفئوية أو التماهيات الجزئية، وتضاؤل الحصيلة النهائية لإمكانية بناء مفهوم الدولة، وغياب القدرة على التجديد (أي التراكم) والتوزيع (أي الاستهلاك) للسلطة السياسية، يجب أن نتأمل في مجموعة ثانية من التحوّلات المتعلقة بالمجتمع ككل، بمكانته العالمية وتبدل بنياته المدنية وانقلاب المراتبيات الاجتماعية والأقوامية فيه، وبالتطوّرات المختلفة المتعلقة بالثقافة والاقتصاد وبالعلائق والقيم الاجتماعية، التي نشأت في إطار التحوّل العام لوضع الوطن العربي في النظام الدولي الحديث. وبما أنه ليس من الممكن التوسيع في هذا الموضوع الآن، فإنني سوف أركّز على مسائل عدة فحسب، أعتبرها أساسية لفهم الظاهرة التي نحن بصدد دراستها، تتعلق بالثقافة والمدنية عموماً، وأودّ أن أطلق عليها اسم التهميش التاريخي الجماعي. فمن المعروف أن الجماعات تعيش على أنماط من الوعي ونظم القيم ومنظومات الآداب والصور الرمزية التي تحدد السلوك الفردي والجماعي معًا، وتخضعهما لقواعد معروفة تكفل للناس صحّة مواقفهم وتوقعاتهم أيضًا. لكن هذه النظم الموجِّهة الحياة الإنسانية التي نسميها الثقافة، تضيع الكثير من فاعليتها وتأثيرها عندما تفقد المدنيةُ المرتبطة بها موقعَ السيادة والفاعلية في الحضارة وتتحول إلى نوع من المدنية القديمة المعوّمة. إنها تفقد القيمة العميقة التي كانت تنطوي عليها، أو الرصيد من العقلانية الذي كان يميزها ويدفع الناس إلى اعتمادها كعملة في التواصل وبناء الأحكام والمواقف. وهكذا يفقد المجتمع المتراجع شيئًا فشيئًا القيم العميقة المنظمة لحياته من الداخل، تماماً كما يفقد على الصعيد المادي نتيجة ظهور التقنيات الأكثر فاعلية، الشعور بنجاعة الوسائل وطرائق الإنتاج التي يعتمدها بما في ذلك قيمة العملة التي يتعامل بها، إن العلاقات الاجتماعية كلها السياسية والاقتصادية والروحية تزوغ وتضيّع السّند التاريخي لها وتبدأ إذًا بالانحلال. هذا الانحلال وانعدام الثقة بالأنماط القائمة العملية والروحية يفتحان الباب أمام التأثيرات الجديدة من الخارج ويدفعان إلى القبول بها بعد انغلاق شديد ضدّها. ويرتبط بهذا التنسيق التاريخي أو الخفض من مرتبة التاريخية للمدنيات ظواهر متعددة مواكبة، مثل ما يمكن أن نسميه وكس وخفض الوزن الحقيقي للقيم أو أنماط القيم المحلية المادية والمعنوية، والمبالغة في تقدير قيم المدنية الظافرة ونجاعتها، وبالتالي تفاقم الرغبة في التعلق بها، وفي النهاية التهميش التاريخي الفعلي للمدنية المغلوبة وتشكيك أبنائها أنفسهم في إمكانية استعادتها استقلالها وقدراتها على متابعة المسيرة التاريخية. وهذا ما حصل بالفعل بالنسبة إلى المدنية العربية وأدى في النهاية على المستوى السياسي المباشر إلى تفجّر الإمبراطورية الإسلامية العثمانية واندثارها.

لكن هذا الاندثار جرف معه أيضًا جملة القيم والمفاهيم والنظم السياسية التي كانت سائدة في المجتمع، أو بمعنى آخر، قواعد التعامل السياسي بين أعضائه بصرف النظر عن قيمة هذه القواعد في ذاتها. وفي مقابل ذلك لم يكن من الممكن، نظرا إلى التاريخ الخاص المختلف لهذا المجتمع، أن تجد النظم السياسية الأوروبية، بما فيها من قيم جديدة غير مطروقة أو مختَبرة تاريخياً من المجتمع العربي، ومن قواعد وآليات ضبط غير موجودة بعد في المجتمع المدني أو في صعيد الدولة، رجْعها وصداها الإيجابي في مجتمعنا كي تتحول إلى قيم ونظم ضابطة بالفعل للممارسة الاجتماعية والسياسية. وفي فترة تحلّل العلائق هذه وارتخاء الضوابط الفعلية، ينشأ ما يمكن أن نطلق عليه ظاهرة التعويم التاريخي للمجتمع وتدهور التوازنات الثقافية والاقتصادية والاجتماعية العميقة التي كان يستند إليها، وهو الأمر الذي لن يتأخر عن التجلّي في فقدان المبادرة الاستراتيجية والقدرة على التحكم الفعلي بالمصير، وبالتالي التعرض إلى شتى أنواع التأثير الخارجي، بما في ذلك المساس بالوحدة السياسية والاقتصادية الضامنة لهذه التوازنات.

إن ما يحصل بسبب هذا التعويم الذي يجعل القيم حرّة في التنافس على الصعيد العالمي ويفقد المجتمع حصانته وحمايته الداخلية، هو تراجع قوى العطالة والاستمرارية فيه لمصلحة قوى التغيير والتبديل. إن انقلاباً حقيقياً يفرض نفسه في نفسية الناس والجماعات، تشعر هذه من خلاله وكأنها تحررت من ثقل التاريخ والمسلّمات والمُسبَقات القائمة، وبإمكانها منذ الآن عمل ما تشاء. لكن في الحقيقة، لا يستطيع أيّ مجتمع أن يقوم خارج إطار أو قالب واضح ومحدّد من القيم والنظم الثابتة والمسلّمات والمُسبَقات التي تعكس ثقله النوعي التاريخي. وفقدان هذا الثقل النوعي لا يفقد الأطر الممكنة كلها، لكن يدفعه إلى الانحدار في مستوى تنظيمه الذاتي وفي مرتبته العالمية والتاريخية. إن ما يحصل في الواقع عند فقدان فاعلية الإطار أو القالب السياسي الكبير القائم هو عودة القوالب التنظيمية الأسبق لاحتلال دوره. وهذا ما حصل بالفعل عندما بدأت شرعية الدولة العثمانية وقوتها تتدهوران. وأدى انحلالها إلى بروز نزعتين لا تزالان حتى الآن في صراع دائم، مترجمَتَين في ذلك حقيقة أن العرب لم يخرجوا بعد من أزمة انحلال الدولة العثمانية ووضع البديل منها في إعادة بناء شبكات التواصل والتعاون والتبادل المادي والمعنوي. النزعة **الأولى** هي عودة الانكفاء على النظم القبلية أو الطائفية أو على العصبيات ماقبل السياسية، وهي التي تعكس عدم تبلور التوظيف السياسي بعد. والنزعة **الثانية** التوحيدية التي تطمح إلى استبدال الإمبراطورية القديمة بدولة قومية عربية أو إسلامية أحيانًا. وكما أن بناء السياسة على مستوى العصبية الثقافية المحدودة لا يمكن أن يفيد اليوم في تأسيس سياسة ناجعة، ويقدّم من ثمّ إشباعاً للحاجة الطبيعية إلى السيادة وممارسة الحريات المتولدة منها، فإن بناء الهوية الثقافية العربية أو الإسلامية مع الانتفاء المتزايد للحقيقة العملية الاقتصادية والسياسية المعبّرة عنها، يصبح مستحيلاً أيضًا، هذا التناقض اليومي الذي وُضع فيه العربي بين ضرورة نَفْي وجوده السياسي أو نمط علاقات السلطة المكوّنة له كموجود سياسي حتى يحقق هويته الحضارية، وضرورة نَفْي هويته كعربي أو كعربي إسلامي من أجل أن يؤكد وجوده كعضو سياسي في جماعة، يشكل أزمة حقيقية تمنع في الوقت نفسه من إشباع الحاجة السياسية والحاجة إلى التماهي الكلي الثقافي. وعدم القدرة، أو بالأحرى الإمكانية التاريخية والموضوعية، على الحسم في هذه المسألة، أي على التمييز النهائي بين الانتماء الثقافي والولاء السياسي، وهو من طبيعة الخلط التقليدي بين الدين والدولة، يجعل مجتمعاتنا تنطوي على استعداد تاريخي اليوم للتقلب بين حلّين لحسم التناقض الذاتي الذي تعيش: ونعني بين بناء المواطنية، أي السياسة على العصبية الضيقة، والوحيدة

المعيوشة بالفعل بسبب عجز الدولة القطرية عن حل المشكلة كما ذكرنا، وهو الحل الذي يقود إلى الطائفية، أو بناء الهوية في فضاء السياسة المتخيّلة والتجريدية التي تتجاوز الواقع الراهن وتحلّق فوقه، وفي هذه الحالة، فإن المجتمع يحرم نفسه من حميمية علاقات التضامن التي تؤمّنها العصبية الفاعلة، ويسعى إلى إغراق مشاعر الحرمان أو تنفيسها في تضخيم الأحلام الإمبراطورية وانتفاء أي حس سياسي واقعي.

ما يحصل في الواقع، أن الدولة القطرية التي تحتمي لضعفها بالطائفية، وتقوم بالتالي بترسيخها وتدعيمها، سواء كعصبية مذهبية أم قبلية حاكمة، تخلق في المقابل ردة فعل من نوع مناقض ومشابه معاً هي تجاوز الطائفية في الدولة الإمبراطورية العربية أو الإسلامية التي هي صورة لعصبية أشمل وهوية تضامنية أعلى، أكثر مما هي إطار أو نظام قيم ونمط علائق سياسية. يعني ذلك، أن المناقشة السياسية تتحول أكثر فأكثر إلى نزاع بين هويات صلْدة ومفاهيم مختلفة ومتناقضة للهوية، وأن الموقف السياسي يعتمد على الموقف من الهوية أو من أيديولوجيا الهوية، وهو ما يفيد الطائفية ويغذيها بقدر ما يفاقم أزمة الخلط بين الثقافة والسياسة لدى الأغلبية، ويبعد إمكانية إيجاد الحلول الحقيقية للتناقضات الذاتية القائمة. والواقع أن الطائفية وفشل الحركة التوحيدية في الوطن العربي هما التعبير عن استمرار الدولة القطرية بما هي مركز الأزمة وأداة تجاوزها الوهمية في الوقت نفسه. ومن وراء ذلك تؤكد في الواقع استمرار خضوع الجماعة العربية وتبعيتها المطلقة في إطار نظام التوزيع العالمي للسلطة للدول الكبرى أو صاحبة النفوذ، وضعف طموح النخبة السياسية العربية واستسلامها وقبولها بما قُسم لها، وانخراطها المتزايد في نظام المنافع العام الذي تضمنه لها الدول الحامية. ويعبّر هذا كلهَ في النهاية عن حقيقة ميزان القوى بين الجماعة العربية ككل والقوى الدولية السائدة وقوة الضغوط الواقعة على المنطقة.

ثانياً: الهوية والعصبية

المسألة الثانية الأساسية في تدهور اللُّحمة الوطنية هي نشوء ما أطلق عليه مشكلة الأقليات، باعتبارها مشكلة خاصة متميزة من مشكلة العصبيات وتعددها في المجتمع. والواقع أن الحديث عن الطائفية ارتبط باستمرار، سراً أو علانية، بمشكلة الأقليات في الوطن العربي، تماماً كما ارتبطت مسألة العلمانية والدولة القومية لدى كثير من الباحثين والمفكرين بضرورات تجاوز التعدد الطائفي أو المذهبي. وليس في هذا الربط أي خصوصية عربية، ذلك أن المشكلة طُرحت بالمصطلحات نفسها في أوروبا من قبل، وكانت أول قوانين تجاوز النزاع هي قوانين أو مراسيم التسامح والاعتراف للأقليات الدينية بالحق في ممارسة الشعائر الخاصة بها، على الأراضي التي كانت تعتبر المجال المغلق للكنيسة الكاثوليكية، وأشهر هذه المراسيم مرسوم نانت في عام 1598. لكن علمانية الدولة لم تتجاوز مسألة التسامح لتصبح عقيدة سياسية مقبولة ويحسم النقاش نسبياً (وليس نهائياً) فيها إلا في القرن العشرين.

أما في ما يتعلق بالأقليات في الدولة العربية، فكانت أمور التسامح النسبي محسومة منذ البداية، في إطار الاعتراف العلني بالهيمنة الإسلامية، الأمر الذي يعكس ويترجم الحقائق السياسية والاجتماعية وأخيراً الديموغرافية. ولم تكن مسألة الأقليات الدينية هي التي تخلق مشكلة للدولة الإسلامية أو العربية، وإنما كانت مشكلتها العصبيات القبلية القومية وغير الدينية التي بدأت تهدد الدولة منذ وفاة الرسول، والتي تجلت في حروب الردّة. لهذا فإن بروز مشكلة الأقليات

الدينية في الوطن العربي أو في الاجتماع العربي الإسلامي كمشكلة حقيقية يرجع إلى القرون الحديثة، ويجد جذوره في الحقيقة في التحولات التي تحدثنا عنها سابقًا، وتراجع السياسي العربي الإسلامي، وعودة الأطر التنظيمية والعصبيات السابقة. لكن هذه العودة التي كانت عامة لا تفسر لوحدها الموقف الخاص من الأقليات الدينية عندنا منذ القرن التاسع عشر حتى تسعينيات القرن العشرين، ولا التركيز الاستثنائي على هذا الموضوع، أو التوظيف السياسي والمعنوي الكبير الذي شهدته.

الواقع أن الأقليات أدّت عبر التاريخ وفي كل مكان الدور نفسه، وتعرضت إلى المشكلات والصعوبات ذاتها. فبسبب موقعها الهش وغير الثابت وغير الأكيد في المجتمعات، تميل الأقليات إلى تعميق علاقات التضامن الداخلي كي تحافظ على نفسها، باعتبار أن الدولة، كل دولة، تقوم في أخلاقياتها ومنظومات قيمها الأساسية على استلهام الثقافة السائدة أو الدين المهيمن. لكن هذه الأقليات ذات اللُّحمة الداخلية القوية وبسبب هشاشة موقعها، تتمتع بحساسية خاصة واستثنائية أمام التحولات التاريخية وتغير موازين القوى. وهي سبّاقة باستمرار إلى إدراك هذه التحولات والأخذ بها، في حين أن الأغلبية تستسلم لقناعاتها التاريخية التي أوحى لها بها استمرار تفوقها وسيادتها. ومن زاوية حساسيتها الخاصة هذه للتغيرات، تؤدي الأقليات في التاريخ العالمي دورا خطرا بالمعنى الإيجابي، لأنها تشكل الكتلة من السكان الأكثر استعداداً على الحراك والانتقال والحركة على مستوى الكرة الأرضية كلها. إنها ما إن تشعر برياح التجديد تهبّ في مكان ما حتى تتوجه بأنظارها أو حتى بأجسادها إليه. وهي تؤدي بذلك دور الملقِّح الضروري والحقيقيَّ للحضارات والمعمم الدائم للمكتسبات والمنجزات، أو على الأقل دور الرائد فيها.

هذا هو بالذات جوهر مشكلتها في كل مكان. فالقدرة الخاصة والموهبة الخاصة للتأقلم والتأثر التي تعطيها لها حركيتها أو استعدادها الدائم للحركة، تتناقض بشكل مطلق مع هشاشة مواقعها السياسية في المجتمعات كلها. بمعنى آخر، إن عوامل قوّتها هي بالضبط نقاط ضعفها نفسها. إن الأقلية لا تصبح قوية من هذه الناحية إلا إذا تحوّلت إلى دولة ونفت وضعها الأول الاجتماعي السياسي. وفي هذه الحالة سوف تكتسب الصفات العامة المتعلقة بالمجتمعات كلها. إن هذه الوضعية الاستثنائية أثارت عبر التاريخ، وما زالت تثير حتى الآن لدى الشعوب كلها، بمن فيها التي أقامت نظامها على العلمانية وليس على الدين، نمطًا واحداً ومتناقضًا من ردّة الفعل لدى الأغلبية، هو الإعجاب المَشوب بالحسد والتقدير المبالغ فيه من جهة، والخوف والحقد والمنافسة من جهة ثانية. ففي الوقت الذي تقدم فيه الأقليات، بحركيّتها وحساسيّتها المفرطة لتغير ميزان القوى، خدمات كبرى إلى الدول والأمم، أي إلى الأغلبيات، وهو ما عبّرت عنه أكثر من مرة صراعات الدول من أجل جذب الأقليات إليها، وتنقل إليها المكتسبات الجديدة التي وصلت إليها الأمم المجاورة أو البعيدة، تبدو هذه الأقليات وكأنها من دون انتماء قومي حقيقي.

يختلف الموقف من الأقليات بحسب الوضع العام الذي تمرّ به الدولة أو الجماعة. ففي حالة الازدهار والسلام تشجع الجماعات الكبرى هي نفسها أقلياتها على تأدية هذا الدور عبر حدود الدول أو الأمم، وتدعمها من أجل توظيفها كعناصر عابرة المدنيات، قليلة الارتباط بوصفات معينة وذات استعداد للتأقلم وتغيير أو تعديد انتماءاتها وولاءاتها السياسية والثقافية، أما في حالات المنافسة الشديدة والأزمة والمخاطر التي تمر بها الأمم والجماعات، فإن أصبع الاتّهام أول ما يمتد إلى هذه الأقليات باعتبارها المسؤولة الأولى عن تفتيت الوحدة القومية. وما يفاقم هذا الشعور هو

أن الأقليات تظل أكثر من جميع فئات السكان الاجتماعية الأخرى استعداداً للمراهنة على العلاقات الدولية واستخدامها لمصلحتها والعمل كعنصر في استراتيجيتها الدولية. أما عندما تضرب الأزمة بقوة الأمة، وتبدو هذه غير قادرة على النهوض من جديد، فإن دور الوسيط الذي تؤديه الأقلية بامتياز بين الحضارات والثقافات، والذي يشكل مساهمتها التاريخية الكبرى، يترك مكانه أو يتحول على يد نخبها الراغبة في الهروب، مثل باقي النخب الاجتماعية الأخرى كما هو حاصل الآن، إلى سلوك انتهازي مطلق يقوم على استخدام العلاقات الدولية والقرابات وشبكات التواصل والتبادل التقليدية. ويتحول دور الوسيط الحضاري المثري إلى دور المؤسسة الكمبرادورية التي تعيش من استغلال علاقات القربى المزدوجة في سبيل امتصاص دم الاقتصاد أو الجماعة الأضعف. وفي هذه الحالة يظهر هذا السلوك في نظر الأغلبية وكأنه نوع من الضلوع مع الأجنبي والتآمر على الوطن والوحدة القومية.

لم يختلف الوضع في الوطن العربي في العصر الحديث عن ذلك عموماً؛ إذ جسّدت الأقليات الدينية فيه، وفي المشرق خصوصاً، بالنسبة إلى العامة وإلى الخاصة من الناس أحياناً، أمرين متناقضين مظهراً، لكن مترابطين جوهراً. الأمر الأول إيجابي، وهو امتلاك خبرات أفضل أو إمكانية التعامل بشبكة علاقات دولية أوسع. ومن هذه الناحية هناك من دون شك مبالغة في تقدير إمكانات التأثير الفعلي لها في مجرى التطور المحلي، لا يقتصر في الواقع على العامّة، وإنما يبرز لدى الباحثين أحياناً، والغربيون منهم بشكل خاص، ولدى نخبة الأقليات نفسها، لما تجد في هذا الموقف من تأكيد أهمية الدور الذي تؤديه أو تطمح إليه. ومن هذه الناحية حظيت الأقليات بتقدير كبير حتى عند عدم الاعتراف العلني بذلك، وتنازعت النخب المختلفة وفي مقدمها الحاكمة ونخب الأحزاب ولما تزلْ، في جذبها وخَطْب ودها والاعتماد عليها وعلى خبرتها. فعل ذلك محمد علي في مصر قبل أن تفعله سلطات الاحتلال من منظور مختلف في الحقبة التالية. ولم يشعر العثمانيون بندم كبير لأنهم ربطوا بين نظام الامتيازات الأجنبية والوصاية الروحيّة، ثم الحماية السياسية التي طالبت بها وأخذتها الدول الأجنبية في ما يتعلق بالأقليات الدينية. وكان هناك دائماً في التصور الكلاسيكي للسياسة الدولية مكانة خاصة للأقليات نابعة من إدراك الدور الذي تؤديه أو يمكن أن تؤديه كوسيط خير أو مقرب بين الحضارات والأمم.

لكن المشكلة بدأت تُطرح بعبارات ومفاهيم أخرى في نهاية القرن التاسع عشر والقرن العشرين، حين فقدت الدولة بالفعل سيطرتها على مقاليد أمورها وأصبحت تخاف، كما يقال باللغة الدارجة، من خيالها. في هذه اللحظة كانت الأقليات أو نُخَبها تشكّل الهاجس الرئيس للسلطة لما تمثله من إمكانية أو تربة خصبة للنفوذ أو للتدخل الأجنبي في شؤونها الداخلية. وفي هذه اللحظة تبلورت سياسة اضطهاد الأقليات، بمن فيها العرب الذين كانوا يعاملون معاملة الأقلية. لكن الذي أعطى الدفعة الحقيقية للسياسة المعادية للأقليات هو انقلاب عام 1909 الذي سيطر فيه الأتراك الشباب على الحكم. وهو نفسه ما حصل ويحصل في الإمبراطورية السوفياتية أو غيرها، وما يحصل في الدائرة العربية بعد الاستقلال.

عمل تدهور الإمبراطورية العثمانية منذ القرن الثامن عشر على إعادة تفعيل العلاقات بين الأقليات الدينية والدول الأجنبية، ونشأ عن ذلك توسع التعليم والثقافة في أوساط هذه الأقليات، ما أثار في أكثر الأحيان إعجاب النُّخب الإسلامية التقليدية وحسدها التي ما لبثت حتى تبعتها في سلوكها. ومن توظيف هذه العلاقات الجديدة المحبوكة مع الدول الأوروبية والخبرة والمعارف

والتشجيع الغربي أيضًا، تمت برجوازية تجارية قوية في المشرق بين الأقليات، كانت تحتكر في نهاية القرن، في الدولة العثمانية كلها وفي الأراضي العربية القسم الأعظم من التجارة الخارجية [(11)].

أدّى وجود التضامن الداخلي للجماعات الدينية دوراً كبيراً في رفع مستوى الطائفة ككل في المراتب الاجتماعية، بينما كانت الأغلبية الإسلامية تشعر أن الأرض تميد بها على المستوى التاريخي العام وأحيانًا المادي. وفي هذه الحالة كانت الأهواء تثور بقوة وما زالت لتحميل الأقليات جزءاً من مسؤولية انقلاب ميزان القوى هذا والإحباط التاريخي الذي رافقه. وترسخت مع الوقت فكرة أن تحسن أوضاع الطوائف الأقلية ناجم عن تعاملها مع الدول الأجنبية، وأن هناك نوعًا من التفاهم أو الحلف غير المعلن بين الأقليات وهذه الدول. شجع على ذلك ممارسة بعض الأنظمة العربية سياسات طائفية علنية، وتحدّيها الرسمي والمقصود للمشاعر الوطنية والقومية. وكلّ هذا يعمل على إعادة إحياء الذاكرة الطائفية التي تكوّنت في أوضاع الأزمة المماثلة للقرن التاسع عشر، وما رافقها من تدخل الدول الغربية لاستغلال الأقليات الدينية في استراتيجيتها العالمية، التي كانت المشاركة المهمة لهذه الأقليات في مجهود النهضة والإنعاش القومي العربي أخمدت مفعولها لوقت.

إذًا ليست مشكلة الأقليات من المشكلات الجديدة في المجتمع العربي، لكن الجديد أنها بعد أن تحوّلت في إثر الاستقلال إلى موضوع تحريم خطر حفاظًا على صفاء الوعي القومي الهش، وبعد أن منع الحديث فيها وعنها، كُبتت في اللاشعور الجمعي كي لا تخرج إلى الوعي إلا من خلال مرآة أخرى ليس لها علاقة مباشَرة بالتمايز الفكري والثقافي وهي مرآة الصراع السياسي. أصبح تأكيد الذات المحرم على الصعيد الأيديولوجي يتجسد في تأكد العلاقة بالدولة وفي النفوذ إلى السلطة، وظهر أحيانًا كصراع سياسي بين حداثة وتقليد، بين دولة علمانية ودولة دينية.

منذ أواخر القرن التاسع عشر أصبح تأكيد الذات لدى الطوائف غير المسلمة يأخذ شكل هجوم على الذاتية السياسية الإسلامية المؤكدة بقوة في الدولة. وظهرت الدولة العلمانية كتنازل متبادل عن الذاتية يقوم على إلغاء الطابع الديني للدولة الإسلامية، وليس كبناء لذاتية جديدة عصرية وقومية تتجاوز الدين[(12)]. ومنذ ذلك الوقت لم تكفّ مسألة الأقليات عن الارتباط بالمسألة السياسية وعن اكتساب أهمية متزايدة في العلاقات الاجتماعية. فهناك من يريد أن يستغلها ليضعف خصومه السياسيين، وآخرون يستخدمونها خدمة لأغراضهم. وتمّ الانتقال بذلك، من مرحلة الاعتراف المتبادل بالتمايز الثقافي والديني الذي يجسّده خضوع كل طائفة في شؤونها الدنيوية إلى تقاليدها وأعرافها الدينية، إلى مرحلة الإنكار المتبادل لهذا التمايز. ولا يزال هذا الإنكار هو أساس الحوار السياسي من أجل وحدة وطنية اليوم في الكثير من البلاد، إن كان ذلك على صعيد مسألة الأقليات الدينية أو الأقوامية. وأصبح التساوي في فقدان الهوية هو شرط قيام مساواة بلا هوية، كما أصبح التخلي عن الذاتية قاعدة بناء الدولة العصرية.

في الوقت الذي أصبحت فيه فكرة التخلي عن الذاتية الثقافية للجماعات المختلفة المكوّنة للجماعة القومية هي أساس الممارسة السياسية أو السياسة التي تستهين بالذاتية الثقافية في الواقع، أخذ التمسك بالتمايز الثقافي يصبح قاعدة اللعبة السياسية. فالذي يستطيع أن يحافظ على ذاتيته بينما يعمل على حل ذاتية الآخر، يستطيع أن يحتفظ في الساحة السياسية بقوة غير مرئية عظيمة الأهمية. وهذا لم يستدع الطلاق بين الخطابة والممارسة، أو بين القول والعمل فحسب،

لكنه بنى السياسة المحلية على غش متبادل، أي على خدعة تعكس في الواقع جو الحرب الكامنة في كل صراع سياسي عميق الجذور. وبما أن الأغلبية هي التي تميل أكثر، بسبب ثقتها بهيمنتها الأيديولوجية على الصعيد القومي، إلى الانحلال، وهي التي تفقد، في هذا الاتفاق «الوطني» على سياسة ثقافية «لاقومية»، أكثر من غيرها امتيازاتها الخاصة على صعيد الدولة التي بقيت حكرا لها فترة طويلة، فإن إدراك الخدعة لديها يدفعها إلى القيام بردات فعل غالباً ما تكون عنيفة ضد هذا الاتفاق - الميثاق. ويمكن أن يأخذ ردة الفعل هذا شكل تطلّع إلى تحالفات خارج الدولة المحلية مشفوعةً بصحوة نوع من القومية الدينية التي لم تكف عن الظهور والاختفاء لتظهر من جديد منذ قرن على الأقل. إن شعورها بأنها كانت مخدوعة يدفعها إلى ردة مضمونها التأكيد المبالغ فيه على الذات: ليس بالضرورة ضد الطوائف الأخرى، لكن ضد الدولة والإدارة السياسية التي أخذت شرعيتها من لاذاتية السلطة أو من بناء سلطة قائمة على نفي الثقافة والتقاليد الدينية والشعبية. هذه إحدى الآليات التي تفسر اليوم لبوس الحركة الشعبية الإيرانية لباس الجمهورية الإسلامية، إذ إن السير في طريق الدولة القومية الفارسية الحديثة والعصرية أخذ هنا أيضًا شكل تخلٍّ عن الذاتية الثقافية الإسلامية. وبقدر ما ارتبط التصنيع المركنتيلي الدكتاتوري بالتخلي عن هذه الذاتية المعيوشة، أخذت الحركة التحررية شكل استعادة الذات، وتحوّل الإسلام ذاته إذًا في هذه الحركة إلى سياسة تحررية. والخدعة هنا أيضًا كانت عظيمة. فالدولة العصرية الصناعية المتنوّرة المعادية لرجال الدين بسبب نزعتهم «المحافظة» لم تجد غضاضة في العودة إلى ثقافة إمبراطورية غارقة أكثر في سواد القرون الماضية. وما كان يمكن للشعب إذًا أن يبيع ذاتيته الإسلامية لقاء خرافات كسروية وظيفتها الحقيقية إضفاء الشرعية على الدكتاتورية والاستبداد الشاهنشاهي.

هكذا تتحوّل القضية الثقافية إلى قضية قومية، لا تهدد استقرار الدول السياسي القائم على نكران متبادل للذاتية فحسب، لكنها تهدد أكثر من ذلك وجود الجماعة ذاته كمجتمع سياسي موحّد وقومي. فالوحدة تبقى هنا شكلية ما دامت تقوم على اتفاق سلبي هو في الحقيقة اتفاق على باطل، مضمونه تخلي الجماعة عن كل هوية قومية تجاه الجماعات القومية الخارجية الأخرى، الأمر الذي يعني في العصر الراهن الاستلاب للغرب وتقديس ثقافته. وفي كثير من البلاد العربية والأفريقية التي تتعايش فيها جماعات مهمة متميزة، تأخذ عملية النزع المتبادل للهوية القومية شكل التعلق باللغة الأجنبية السائدة، الفرنسية أو الإنكليزية، التي تصبح عملياً لغة النخبة والدولة والإدارة. وليست نظرية الازدواج اللغوي إلا تغطية ضرورية لهذا النزْع المتبادل للغة المحلية. فمن المؤكد أنه لدى وجود لغة أوروبية متقدمة ومتطورة، لا يبقى على اللغة المحلية إلا التراجع إلى ميدان الكلام اليومي الشعبي والدارج، بينما تظل اللغة الأجنبية هي لغة الحضارة والسلطة والعلم والتقدم.

لكن العودة إلى الثقافة الدينية التي تحمل في طياتها العودة إلى تأكيد الهوية الخاصة القومية، تظهر في هذه الأوضاع كما لو كانت عودة إلى الوراء ودعوة إلى المحافظة. وترتبط قضية الهوية الذاتية بسرعة بالقضية الاجتماعية لتجعل من فقدان الهوية قاعدة لتسلط النخبة الحديثة والعصرية على العامة المتعلقة أكثر فأكثر بالتقاليد بقدر حرصها على تحديد سلطة النخبة الحديثة هذه.

من هنا أيضًا تبدأ الأطراف المختلفة داخل الجماعة بتبادل التهم سراً أو جهراً. فالأقليات الصغيرة التي تشعر أنها مهدّدة من جراء تطور العودة الكثيفة لدى الأغلبية إلى الذاتية الإسلامية الموسومة دائمًا بالسّلفية، مدمّرة بذلك المكتسبات العصرية العلمانية للدولة الحديثة، بما في ذلك

المساواة في الحقوق وحرية الاعتقاد، هذه الأقليات بقدر تزايد شعورها بالتمايز الثقافي والديني يزداد تمسكها على صعيد القول والكلمة بالمعتقدية العلمانوية التي تنادي بنزع الدين عن الدولة وعن كل ما يمس المشكلات المشتركة للجماعة. وتظهر ردة الفعل الفكرية هذه المترافقة عادة إن لم يكن دائمًا، بممارسة طائفية وغيرة حقيقية على الذات وبالتعصب ورفض الحوار بين الأديان بما في ذلك الأديان أو العقائد الحديثة للنخبة، كنوع من التحدي للطرف الذي يشعر كما لو كان مهدداً بالانكفاء إلى موقع الأقلية السياسية. وإذا كانت دولة النخبة العصرية متسامحة مع الأديان وضامنة لحرية الاعتقاد الديني، فلأنها ليست مهددة أبداً على هذا الصعيد، لكنها على صعيد حرية الاعتقاد الحقيقي، حرية الرأي والصحافة والتنظيم السياسي، تبدو أكثر من أيّ دولة دينية تعصباً للفكرة التي يتبناها جلاوزتها. إذًا لا تبدو الدولة العلمانية في العالم الثالث دولة مساواة بين الأديان إلا لأنها تغطي، بهذه المساواة الشكلية التي لم تعد تؤدي أي دور سياسي في تحديد مكانة الجماعات والأفراد اجتماعيًا، اللامساواة الحقيقية بين الطبقات والاحتكار المطلق لحرية الرأي والتعبير والتنظيم، أي المساواة الفاعلة في المجتمع الحديث التي يترتب عنها نتائج سياسية مباشرة. وهكذا تبدو العلمانية التي تعاني هنا تثبت مرضي في مسألة الصراع بين الدين والدولة الموروثة عن القرون الوسطى الأوروبية، أيديولوجيا تبرير ضرب حرية الاعتقاد الأساسية، ووسيلة للتغطية على انعدام هذه الحرية في الواقع والممارسة. وبقدر ما كانت الاعتقادية العلمانية الأوروبية وسيلة لتحرير العقل وفرض حرية التعبير، جاءت العلمانية العربية لتنقذ الإستبداد العصري، أي جاءت كي تقدم إلى مصادرة حرية الرأي والتعبير الاجتماعي والطبقي غطاءً شرعيًا من المساواة الشكلية بين الطوائف. ومن أجل ذلك بقيت عقيدة مستلبَة تجاه الدولة، مأخوذة بتقديس السلطة والقوة. إن الخوف من اكتساح الإسلام للدولة هو المحرك الأساس لسياستها[13]. وهكذا يتحول الإسلام بسرعة في ذهنها إلى عقيدة ركودية رجعية لا تنتشر إلا بسبب جهل العامة، المستلبة والظلامية التي تعمل هي ذاتها على تخليد جهلها. إن ما تقترح العلمانية على نفسها كهدف قابل للتحقيق هو نقل المجتمع من الجهل إلى النور، لا المساواة ولا العدالة ولا الحرية. ذلك أن هذا الانتقال من الجهل إلى النور هو شرط الديمقراطية مثلما هو شرط الاشتراكية. لا تدخل العلمانية هنا إذًا كمذهب سياسي يدعم نظاماً حراً، لكنها تظهر كبديل ثقافي للذاتية الدينية، أي مجرد نفي للذاتية القومية[14]. وهذا ما يمكّن الإسلام المستعاد من أن يدخل الحلبة السياسية كمقاتل من أجل الديمقراطية والمساواة الغائبتين عن الدولة العلمانية، اللتين تصطدمان مباشرة مع الأسف بالنزعة الاستبعادية والحصرية التي ينطوي عليها كل دين. وهذا ما يزيد من تعقيد الوضع.

إن ميل الأقليات إلى دعم دولة علمانية يلتقي مع رغبة النخبة في إبعاد الجمهور عن السياسة والسلطة. وهو لا يتناقض أبداً مع محافظتها على هويتها الدينية أو الأقوامية، لكنه يظهر كضامن لهما، بينما تشعر الأغلبية أنها فقدت فيه الكثير. هكذا تتهم الأغلبية الإسلامية الأقليات بالتحالف مع الخارج، أو مع السلطة العصرية المحلية بهدف خدمة مصالحها الخاصة. ومن المؤكد أن هذه الصورة العامة تحتاج إلى التعديل. فمن الجانب غير المسلم كما من الجانب المسلم، هناك كثيرون من أصحاب التفكير الحر الذين يشعرون أنهم تجاوزوا نهائيًا هذه الحساسيات، وأنهم يتفهمون مواقف البعض أو اعتراضات الآخرين ويسلكون تجاههم سلوكًا يتّسم بالالتزام القومي والحرص على الوحدة وتجاوز الاختلاف. ومع ذلك فهذا لا يغير شيئًا من حقيقة المشكلة. فالأمة لا تكوّنها القلة من أصحاب التفكير الحر، لكنها تتكوّن من الأغلبية التي لا تزال في وعيها حبيسة «الأحكام

المسبقة» المتبادلة في هذ الموضوع، أي إنها تميل إلى ردات الأفعال الطائفية التي تعكس تفوق الالتزام بمصالح الجماعة الدينية أو الأقوامية على المصالح الطبقية أو القومية.

هنا لا بد من أن نقول إن فكرة الأقلية نفسها متبدّلة ولا تتطابق في كل مكان وعلى مر العصور. فهي تستلهم دائمًا الظرف التاريخي السياسي الذي يعطيها شحنتها التخيلية وأبعادها الاجتماعية التي يمكن أن تتراوح من المطالبة بالمساواة إلى الدعوة إلى الاستقلال وتكوين دولة منفصلة.

في الواقع، الأمم كلها مكوّنة من أقليات، أي من جماعات متعددة ومتميزة الواحدة من الأخرى، أكانت هذه الجماعات اجتماعية أم مهنية أم جغرافية أم أقوامية. وهذه الجماعات ليست دائمًا على المستوى ذاته من القوة أو من النفوذ إلى السلطة، ولا على المستوى ذاته من التطور الاجتماعي الذي يعني اليوم، عندما تستعمل هذه الكلمة، اقتراب أنماط الحياة أكثر فأكثر من أنموذج الحياة الغربية، أي من الحضارة الحديثة. وتشكل البرجوازية كجماعة مجتمعية متميزة أقلية على الصعيد الاجتماعي بالمعنى ذاته الذي تشكل فيه جماعة أقوامية ذات ثقافة مستقلة نسبيًا أقلية على الصعيدين السياسي والثقافي. وفي الحالتين، تتميز الأقلية بوجود شعور تضامني داخلي يوحّدها في مواجهة الأغلبية، أي في الواقع الأقليات الأخرى، من دون أن يلغي انقساماتها الداخلية ونزاعاتها الخاصة في الأحوال الطبيعية التي لا تتسم بطابع المجابهة. تظهر التضامنات المحلية أو الأقلية إذًا في أوقات الأزمة الاجتماعية بالدرجة الأولى، حيث يصبح الصراع على السلطة صراعًا من أجل البقاء. بينما تبقى التمايزات بين الجماعات خافتةً لا تحمل أي شحنة سياسية خطرة في الأحوال الطبيعية، وفي أوقات الازدهار. فالتوسع الاقتصادي والثقافي للنظام الاجتماعي يساهم في تطوير حركة الاستيعاب والاندماج القومي بما يخلفه من فرص التقرب من أنموذج حياة واحدة لدى مختلف الجماعات التي تفقد تدريجًا لهذا السبب أيضًا تاريخيتها الخاصة وتضامناتها الذاتية وتنحو إلى الانحلال في الجماعات الجديدة التي تنشأ في إثر إعادة تقسيم المجتمع تقسيمًا أفقيًا. وأنا أميل إلى الاعتقاد أن ظهور تقسيمات أفقية عميقة بدلًا من التقسيمات العمودية الطائفية (المذهبية أو الإقليمية الجغرافية) هو من خصائص المجتمع المتطور، أي المستقر نسبيًا والمتوسع اقتصاديًا، والقادر على تعميق حركة الدمج الاجتماعي في نمط حياة واحدة. وصراع الطبقات[15] الذي يحل عندئذ محل الصراع الطائفي أو الإقليمي أو الأجناسي يتحول إلى آلية ذاتية لتعديل الفروقات الاجتماعية وتثبيت شرعية أنموذج واحد ثابت للحياة. فالطبقات الدنيا لا تجاهد عندئذ من أجل أنموذج جديد، لكنها تطالب بتعميم الأنموذج السائد عند الطبقة العليا على جميع الفئات. وهذا يعني أن الانتقال من تقسيم عصبوي عمودي أقوامي أو مذهبي للمجتمع إلى تقسيم أفقي طبقي يعكس نشوء نظام مستقر، كما يعكس نهاية الطفرات التاريخية الكبرى وبداية الاندماج الاجتماعي المتوسع.

يترافق الانحطاط والانكماش الاجتماعيان مع عودة التقسيمات العمودية التي تخلق أنماط حياة متميزة ومتفاوتة بشدة بين الجماعات. كل مجتمع يتحول في مرحلة انحطاط نظامه الاجتماعي إلى مجتمع عصبوي[16]. ومن صراع العصبويات ينشأ النظام الجديد الذي لا يقوم إلا بتحييد التمايزات العمودية وإلغائها، وكسر الحدود الطائفية. لا تقوم الوحدة الاجتماعية إذًا على إزالة كل تمايز ونزاع، لكنها تقوم على تحويل التمايز من تمايز قاطع يشق المجتمع إلى جماعات كاملة الاختلاف تمنع أي حراك وتجعل الصراع على السلطة صراعًا ميكانيكيًا عصبويًا، إلى تمايز قائم

على النزاع من أجل أنموذج أو مثال واحد يحتذى.

يعكس التقسيم العصبوي للمجتمع إذًا الطابع المتأزم واللامستقر للنظام الاجتماعي، أي يعكس تدهور الوحدة الاجتماعية القديمة وغياب أسس توازن جديد. وكل استقرار جديد لا بد من أن يستند إلى توسع جديد للنظام الاجتماعي، توسع يمكن أن يتم على قاعدة التوسع الاقتصادي المجرد القائم على مكتشفات جديدة تقنية أو إدارية، لكنه يمكن أن يتم على قاعدة التوسع الاقتصادي الناجم عن الفتح العسكري وتعظيم الفائض الاقتصادي المجلوب من مجتمعات أخرى، أو على تطور المكتشفات الإدارية والتنظيمية والتسييرية المستندة إلى مكتشفات أو مخترعات نظرية محضة. وإذا كان الصراع الطبقي يتّسم بالركود والاستنقاع في الوطن العربي، فلأن الاتجاه السائد للنظام الاجتماعي يبقى هنا الميل إلى الركود. والاحتكار الذي يتولد من هذا الركود يدفع الجماعات المختلفة إلى الانغلاق على الذات، ويعيد تثمير التمايزات العصبوية الموروثة التي بدلًا من أن تنحل تأخذ قيمة سياسية أكبر في الصراع من أجل البقاء. وهذا يفسر لماذا تتحول الجماعات الجديدة العصرية التي تنشأ في إثر تقليد الأنموذج الغربي الفكري أو الاقتصادي أو السياسي، إلى طوائف مغلقة تحتوي كل منها في داخلها على أنموذج للحياة وعلى مثال أعلى محرك خاصّين بها. وكلما ازداد الانسجام الذاتي لأيديولوجيتها، واستندت إلى مذهبية أكثر قوة واقناعًا زاد طابعها العصبوي المغلق. بينما تظهر الجماعات الأقلّ تمسكًا بمذهب معين والأكثر تجريبية، أكثر انفتاحًا وأقلّ تعصبًا وانغلاقًا على الذات. ويمكن من أجل ذلك مقارنة خط تطور الأحزاب ذات الأيديولوجيا الشديدة الانسجام والأحزاب الليبرالية لإدراك ذلك.

إن مشكلة الأقليات هي إذًا بالدرجة الأولى مشكلة الأغلبية، أي مشكلة المجتمع العام ذاته. وليست المسألة الأساسية التي تستحق المناقشة هنا هي مسألة توجه الأقليات الدينية العربية إلى التمايز وتكوين طوائف مستقلة تطمح إلى الحفاظ على ذاتيتها، فهذا هو الطابع التاريخي والمنطقي لوجود كل أقلية اجتماعية، وإلا فقدت كونها أقلية ولم يعد هناك أي مشكلة. إذا كنا نعترف أن هناك أقليات فلأننا نعترف أن هناك داخل الجماعة الكبرى جماعات لها فعلًا تقاليد متميزة نسبيًا من الجماعة الكبرى، وليس لنا أن نطالبها بالتخلي عن هذا التمايز الثقافي من دون أن نلغي حقنا في أن يكون لدينا ذاتية ثقافية. لا نستطيع إذًا أن نلغي التاريخ بالإيمان بضرورة قومية أو سياسية، لكننا نستطيع أن نفهم كيف يقود هذا التاريخ إلى تكوين الحقيقة القومية السياسية.

تبدأ المشكلة الحقيقية عندما يصبح لهذا التمايز الثقافي وجود سياسي مميز، أي تصبح الأقلية أو الطائفة حزبًا سياسيًا وقناة للسلطة[17]. وتتعقد المشكلة أكثر عندما ترتبط هذه الجماعة بقصد الدفاع عن نفسها أو لأسباب تاريخية موضوعية خارجة عن إرادة كل فرد فيها، بسلطة استبدادية أو بدولة أجنبية مهيمنة عالميًا. عندئذ تصبح عملية رفض التمايز الثقافي لهذه الجماعة سهلة للغاية. وتستطيع الأغلبية أن تغطي رفضها هذا التمايز برفض نتائجه السياسية، أي عن طريق اتهام الجماعة الأقلية بالتعامل مع الأجنبي. وهكذا بقدر ما تستخدم الأقلية تمايزها كوسيلة لتحقيق مصالحها السياسية والاقتصادية، تجد الأغلبية في تحقيق هذه المصالح حجةً لتصفية وجودها السياسي، ووسيلة لتحقيق مصالح سياسية واقتصادية جديدة.

هنا نجد أساس المشكلة الطائفية، أي، إخضاع الدين لمصالح السياسة الدنيا، سياسة حب البقاء والمصلحة الذاتية والتطور على حساب الجماعات الأخرى. ومن الجدير بالذكر، أن أكثر

الناس عداء للصهيونية التي هي الطائفية المدفوعة إلى حدودها المنطقية القصوى، كان وما زال من المتدينين اليهود الفعليين الذين رفضوا الدخول في السياسة الدنيوية. بينما أكثر اليهود تعصباً هو الصهيونيون الذين ينطوي شعورهم على نبع لا ينضب من العداء للأديان الأخرى ومن الانغلاق على الذات ورفض الاعتراف بالتمايز للآخرين.

مع ذلك لا تبدأ المشكلة الحقيقية في نظرنا إلا عندما تتحول إلى مشكلة اجتماعية، لا تمسّ كيان الجماعات الأقلية وسلوكها فحسب، لكنها تمس الأغلبية أولًا، أي باختصار، عندما تتحول الجماعة القومية الكبرى، الأغلبية، إلى طائفة وتنحو إلى السلوك كطائفة بعد أن كانت تسلك تجاه ذاتها وأعضائها وتجاه الجماعات الأخرى كأمّة، أو كأساس للأمة. عندئذ يعم النظام الطائفي القائم على الغش المتبادل في السياسة وفي الدين، الذي يخفي كما قلنا، عدم ثقة متبادلة وحرباً كامنة تجنح إلى الاندلاع كلما تعمقت أزمة النظام واشتد الصراع من أجل البقاء.

إن تاريخ تحول الجماعة الإسلامية، السنية في الوطن العربي والشيعية في إيران، إلى طائفة هو الذي يستحق الدراسة ويفسر بعض جوانب التاريخ الراهن للصراع السياسي الداخلي العربي والفارسي.

الإجابة عن هذا السؤال متضمِّنة في الإجابة عن سؤال آخر هو: كيف تحولت الجماعة ككل من أغلبية إلى أقلية سياسية؟ فالطائفية هي سياسة الأقلية مهما كان دينها وعلمها. وهذا يعني تفسير كيف تطور النظام السياسي العربي منذ الفتح العربي الأخير. والأقلية لا تظهر إلا في المجتمع العصبوي الذي لا يستطيع أن ينشئ علاقة سياسية أعلى من العلاقة الأيديولوجية، وقائمة فوقها، أي رابطة قومية حقيقية تقابل التمايز بالوحدة، والانغلاق بالانفتاح من دون أن تلغيهما. عندئذ يجب أن نسأل لماذا لم تنشأ بنية قومية في الوعي وفي الممارسة متجاوزة البنية القديمة، وبشكل أصح: لماذا فشل المجتمع السياسي في أن يحل تمايزات المجتمع المدني؟ والأمر يتعلق عندئذ بالدرجة الأولى بالدولة العربية الحديثة والأسس التي قامت عليها وبنية السلطة الموازية لها، وهو ما سندرسه في ما بعد.

في الواقع، حتى الأمم الشديدة الاندماج تحتفظ كما رأينا، بالتقسيمات العمودية وبالعصبيات النامية في المجتمع المدني، التي لا تؤدي دورا كبيرا ولا تظهر على السطح في الأوقات الطبيعية، لكنها تهدد بالظهور في كل مرة تبرز فيها أزمة النظام عن طريق اهتزاز سلطة الدولة أو تدهور التوازن المادي والاقتصادي للجماعة. والأوروبيون الذين يأخذون على أنفسهم مهمة حماية الأقليات القومية أو الدينية في منطقة «البربرية» هم أول من خلق مشكلة الأقليات واستمرّ يعتقد أن حلها يكمن في التصفية السريعة لها. هكذا عوملت البروتستانتية في بدايتها حيث اعتبرت حليفًا لليهودية. وحتى في القرن العشرين كانت محاولة تصفية الأقلية اليهودية والغجرية من شعارات الرايخ الألماني. لكن استقرار الأوضاع نسبياً في أوروبا أدى إلى غياب القضية المعادية للسامية، كذلك أدى إلى نسيان الفروق الدينية التي كانت مصدرا لا ينضب للحروب في بداية القرون الحديثة، لا بل غابت أيضًا القضية القومية التي كانت محركًا للصراعات الدولية الأوروبية في القرون الماضية، وحل محل النزاع القومي التعاون الأوروبي، في حين استبدلت باللاسامية نظرية الثقافة اليهودية - المسيحية كثقافة لأوروبا والحضارة الحديثة. واليوم أيضًا، وفي كثير من الأمم المتحضّرة تعامل جماعات مثل الشيوعيين أو المتدينين كأقليات مشروعة على مضض، وهي غالباً ما تُعتبر مرتبطة بالقوى الأجنبية التي تتلاعب بها وتوجهها.

فأوروبا لم تعرف فعلياً الدولة القائمة على المعتقد وعلى الأخلاق التي تُخضع كل تمايز عرقي أو أقوامي أو اقتصادي أو لغوي إلى التمايز الوحيد المقبول: بين الكفر والإيمان، وحيث المرجع النهائي هو الالتزام بالأخلاق التي توحّد الأديان السماوية كلّها. هذا العنصر الاعتقادي الذي يدين التمييز العرقي أو الجنسي الموروث هو الذي يقف حتى الآن عائقًا أمام التمزق النهائي للجماعة العربية، ويخفف الاتجاه نحو تصفية الأقليات الذي لا ينفصل عن مفهوم الأمة الغربية المتجانسة التي لا تحتمل إلا سلطة واحدة وموحدة. وعلى عكس ما يتصور أصحاب التحديث وأفراد النخبة المتعلمة، ما زال الدين السد الرئيس أمام التفتت النهائي للجماعة، وظهور تيار النكران والتصفية المتبادلين، أي تيار العداء للأقلية الذي يفسره مبدأ البحث عن كبش فداء. فالدين هو أكبر سد ضد الطائفية. وهو ما زال منبع الشعور القومي العربي الشامل أيضًا بقدر ما جاءت الدولة الحديثة دولةً إقليمية، والثقافة الحديثة ثقافةً إثنيّة ضيقة، والاقتصاد الحديث اقتصاداً تابعاً.

كل مجتمع مكوّن إذًا في الواقع من عناصر قومية ودينية ومحلية شديدة الاختلاف أحيانًا. وفي كل حال لا يعني تكوين الأمم المتجدد باستمرار شيئًا آخر غير «إعادة التوزيع» الدائمة لهذه العناصر، وإذًا للقوى الاجتماعية، للمجالات الثقافية، وللأقوام التي يخلّفها التاريخ وراءه وتتركها الحضارات السالفة للحضارات الجديدة. إن وجود أمة متجانسة كلياً، مكوّنة من عرق واحد ومن ثقافة مشتركة واحدة ودين واحد ليس إلا فكرة من اختراع الأيديولوجيا القومية للقرن التاسع عشر الأوروبي. ووظيفة هذه الفكرة تعميق الروابط الهشة غالباً بين الجماعات المتميزة التي تقوم عليها دولة أو سلطة ملكية أو جمهورية واحدة وشديدة المركزية، وهذه الفكرة تتناقض مع ذلك مع الواقعة القومية ذاتها؛ إذ لو كان هذا التجانس مكتسباً من البدء لما كان عند الدولة أو الطبقة الحاكمة أي حاجة إلى هذه الأيديولوجيا القومية الموحّدة التي تهدف إلى صوغ تاريخ موحّد ومشترك للجماعة، تنصهر فيه عناصر التنافر الجغرافية والسياسية والثقافية كلها. وكلنا يعرف أن تكوين الدول - الأمم المتجانسة الليبرالية الغربية مر بتاريخ طويل من الحروب والنزاعات المحلية أو الدينية. وكثير من المناطق التي تسمّى اليوم محافظات في الدول الأوروبية لا يجد ذاته إلا بالالتحاق بشرعية قومية أخرى، وكانت هذه المناطق تقاوم بعنف الالتحاق بالسلطة المركزية. فالفاسكون الفرنسيون كانوا يعلنون ولاءهم لملك إنكلترا ضد ملك فرنسا، وذلك إذا لم نرغب في أن نشير إلى الجماعات الأخرى التي ما زالت ترفض حتى اليوم الالتحاق النهائي بالدول الأمّ الأوروبية وتطالب بالاستقلالية وأحيانًا الاستقلال الكامل.

ليس هناك ما يستدعي المبالغة في مشكلة وجود الأقليات إذًا من وجهة نظر تاريخية. لكن ما هو جديد في ما يتعلق بالمشكلة المطروحة في العالم العربي، أن المسيرة التاريخية تبدو هنا مقلوبة. فبدلًا من السير المنتظم نحو التجانس والاستيعاب، هناك ميلٌ كبير إلى التفتت والتبعثر يؤكده التفكك المتواصل للوحدة القومية الموروثة عن الماضي. ومن أجل ذلك تتضافر أسباب خارجية وداخلية تصب كلها في حلقة تلغيم النظام الاجتماعي. المسيرة التاريخية واحدة لكن معناها مختلف في الحالتين. فالأمر يتعلق هنا وهناك بمشكلة كبرى واحدة، هي مشكلة تكوين الأمم أو تدهورها.

في مناقشتنا مشكلة الأقليات، ينبغي ألّا ننسى هذا العنصر الأساسي في التحليل. فهذه المشكلة لا يمكن أن تطرح باعتبارها واقعة ثقافية بسيطة ومجردة، تقوم على التعصب المبالغ فيه لدى هذا الطرف أو ذاك ضد الطرف الآخر. والاختلاف الثقافي أو الديني ليس إلا الأرضية أو

الاستعداد الذي يمكن أن يعطي بحسب مجرى التاريخ عناصر قوة ووحدة أو عناصر ضعف وتشتت. وليس نفي الحق في الاختلاف هو النتيجة الطبيعية لتطور روح إسلامية أو مسيحية ثابتة وغير متغيرة تميل بطبيعتها إلى التعصب، كما يميل بعضهم إلى الاعتقاد، لكنه يشير إلى مشكلة أكثر أهمية بكثير هي مشكلة التطور التاريخي للأمم التابعة، العربية منها أو الأفريقية والآسيوية. إنه أساسًا مشكلة سياسية.

نحن نميل إلى الاعتقاد أن العامل الأكبر في الحملة الطائفية اللاساميّة في أوروبا الماضية هو استعباد الطبقة الوسطى من السلطة. فالتطور الذي راكمته أوروبا حتى بداية القرن العشرين لهذه الطبقة لم يرافقه تغيير مقابل في قنوات السلطة يسمح لهذه القوى الجديدة بالتعبير عن نفسها. وكان أمام النخبة الجديدة طريقان لفرض نفسها عبّرت عنهما بالانتماء إلى الأحزاب الثورية الاشتراكية الذي يهدف إلى تحطيم الأنظمة القائمة والدخول المباشر إلى السلطة، أو، في قسم آخر منها، بالهجوم على الأقليات، والدخول إلى الأمة واستحقاق عضويتها بتصفية ما يبدو مناقضًا لمثلها وهويّتها. وبمعنى آخر أصبحت تصفية الأقلية اليهودية مثلًا، وسيلة لتأكيد ألمانيّة الفرد وتحقيق شعوره بالمشاركة في المواطنية وبالانتماء إلى الأمة، انتماءً ثقافيًا، يتوافق مع ما يتصوره الفرد تعبيرًا عن حقيقة الهوية الألمانية[(18)]. ولن يتطور هذا التيار التحويلي بشكل فعلي وكبير، إلا مع فشل الثورة وضياع حلم الانتساب للأمة وتحقيق المواطنية عن طريق الدخول المباشر إلى السلطة وتغيير بنية الدولة.

تحقيق المواطنية ثقافيًا يعكس فشل تحقيقها سياسيًا. أما اليوم، وعلى الرغم من تزايد عدد الأقليات العرقية والدينية في أوروبا وأهميتها، فإن الظاهرة تبقى مقتصرة على بعض الأوساط الرثة المستبعدة كليًا عن الحياة القومية السياسية والثقافية. لكن هذا لا يمنع من أن تعود الطائفية القومية إلى أشد ما كانت عليه لدى انسداد جديد في قنوات السلطة وفشل الإصلاح السياسي.

لا تنشأ مشكلة الأقلية إذًا إلا عندما تكون هناك مشكلة أغلبية. أي عندما تعجز طبقة اجتماعية واسعة عن تحقيق مواطنيّتها في الدولة وتفشل في تغيير هذه الدولة فتنكفئ إلى حل مشكلتها، ليس على صعيد المجتمع السياسي لكن على صعيد المجتمع المدني، أي في إطار السلطة التي تملكها والواقعة غير الرسمية. وهذا يستدعي دراسة نشوء العصبوية من جهة، أي المجتمع المدني المستقل عن المجتمع السياسي الذي لا يجد فيه مرآته، وأن تنشأ من جهة أخرى فكرة الجماعة غير القومية أو المتميزة من الأغلبية والرافضة لمثالها الأعلى.

مع ذلك يجب علينا أن نحذر أيضًا من الميل إلى المبالغة في أهمية وعمق التجانس الموروث عن الماضي التاريخي العربي عندما نتكلم على مسيرة معكوسة، فالتمايزات لا تختفي إلا في إطار تاريخي محدد يتميز بالتوسع والصعود الاجتماعيين، ويتوقف زوالها نهائيًا لتكوين جماعة جديدة على عمق وسعة الاندماج الاجتماعي الذي سمحت به الحياة الاقتصادية والسياسية والثقافية المشتركة في أثناء فترة التوسع والازدهار.

وحدة التشكيلة الاجتماعية التقليدية الموروثة بقيت عندنا في الواقع هشّة نسبيًا، خصوصًا عند التّماس بمتطلبات المجتمع العصري القائم على علاقات تنكر تدخل الدين في السياسة، وتقيم الوحدة القومية على أسس وضعية منافية في جوهرها لوحدة الاعتقاد. بينما كانت الوحدة التقليدية الموروثة مبنية أساسًا على الانتماء الجماعي إلى مثال أعلى واحد ومشترك، هو الذي يحدد وسائل

الكلام والعمل وأساليبهما. وعلى الذين لا يتفقون في اعتقادهم مع هذا المثال أو لا يوافقون عليه، أن يخرجوا من الجماعة أو أن يخضعوا لقوانينها، أي لقانون الأغلبية. فالأغلبية هنا ليست عددية سياسية، وإنما أغلبية دينية ثابتة وغير قابلة للتغيير. بينما الأغلبية السياسية في الأنظمة الحديثة ممكنة التغيير ما دامت لا تقوم على ثبات الاعتقاد. أي باختصار، ما كان يمكن للأقلية «الصابئة» أن تصبح أغلبية في الدولة الإسلامية، بينما يمكن للاشتراكية أن تصبح أغلبية سياسية في النظام الليبرالي الحديث.

هذه الغيرة ذاتها على الدين لدى الأغلبية هي التي تحدد أيضًا مبدأ التسامح تجاه دين الأقلية وتجاه مثالها الأعلى الذي لا يمكن أن يهدد مثال الجماعة الكبرى. فحرية الأقليات الدينية في ممارسة عقائدها هي شرط حرية الجماعة في إقامة سلطتها الدينية. أو إذا شئنا، فالتسامح الديني في الاعتقاد هو الذي يحفظ ثبات التوازن الاجتماعي السياسي أيضًا داخل الجماعة ويعطي للدولة شرعيتها باعتبارها دولة، أي كإدارة للشؤون العامة للجماعة بما في ذلك العلاقات بين الأديان، أو المذاهب الدينية. ليس هناك في الواقع دولة دينية وإن وجدت سلطة دينية. الدولة هي دائمًا زمنية، أي مؤسسة اجتماعية تأخذ شرعيتها من قدرتها على تجاوز النزاعات التي يزخر بها المجتمع المدني. والدولة الدينية بالمعنى الحرفي للكلمة، أي التي تخضع لسلطة دينية مباشرة، تعكس مرحلة أزمة اجتماعية وقومية وتبقى دولة انتقالية من دون شرعية كدول القرون الوسطى الأوروبية.

على عكس التصوّر المبسّط والسطحي للتاريخ الإسلامي، لم يكن المجتمع الإسلامي في أي مرحلة من مراحله أحاديّ العقيدة، استبعاديًا ومغلقًا. ليس هذا في ما يختص باحترام الأقليات الدينية غير الإسلامية التي كانت تسيِّر هي ذاتها شؤونها الجماعية[(19)]، والتي لم تكوِّن في أي حقبة مشكلة حقيقية داخل الدولة الإسلامية (وهذه الأقليات لم يكن لديها مفهوم آخر للدولة غير المفهوم الديني، ولذلك ما كان بإمكانها أن تفكر في الاعتراض عليها) لكن في ما يتعلق بالانشقاقات الإسلامية ذاتها التي كانت تشكل المسألة الكبرى في النزاع على السلطة. فالصراع بين المذاهب الإسلامية المختلفة وضد الهرطقات المتنوعة الداخلية، كان يثير داخل الدولة وتجاه السلطة من المشكلات ما لا حلّ له على الصعيد الديني. وكان الإسلام يثبت بذلك حيويته في إطار استيعاب الصراعات الاجتماعية والتعبير السياسي عنها. وكان النقاش بين المذاهب والشّيع هو المعادل الطبيعي للنقاش السياسي اليوم. وعلى هذا الصعيد كان يتجسد القمع الحقيقي للدولة الذي يعكس الصراع على السلطة. تبادلت الشيع الإسلامية أدوار القامع والمقموع على التوالي. ولم ينته هذا الصراع إلا عندما بدأ يأخذ أشكالًا جديدة منذ بداية تحديث الدولة في القرن التاسع عشر وظهور الأحزاب والجمعيات والمنظمات ذات الطابع السياسي الغالب. ونحن نعتقد أن الانسداد الذي عبّر عنه هذا النظام الحديث في شكله الليبرالي أولًا، ثم في شكله الحكومي المدوّل ثانيًا، هو الذي يهدد اليوم بعودة الشكل القديم للصراع لغةً وتنظيمًا. فالنظام الحديث لم يستطع أن يستوعب الصراعات الاجتماعية ويعبّر عنها ويقودها إلى حلول جزئية أو كلية تؤسس لبناء الدولة القومية، لكنه نجح في أن يبني سلطة أقلية معزولة ودولة شديدة البلادة تجاه الضغوط الاجتماعية الكبرى التحتية. والرسالة السياسية التي كانت في النظام القديم تمر عبر اللغة الدينية، وتتبلور في المؤسسة الدينية أو في بعض أطرافها لتجبر الدولة على التغيير أو لتليّن موقفها، لم تعد تجد اليوم لا لغة شعبية قادرة على نشرها، ولا مؤسسة سياسية شعبية صالحة

لتفرض سلطتها وتعدل موقف الدولة. وبما أن الدولة الحديثة راهنت، من أجل عزل الشعب نهائيًا، على تحطيم هذه البنى التقليدية في لغتها: الدين، وفي مؤسستها: المسجد، فإن الثورة ضد الدولة الاستبعادية تأخذ اليوم شكل عودة إلى اللغة ومؤسسة الدين، وردّة ضد الحداثة والتحديث. أما اللغة والمؤسسات الجديدة العصرية التي ظهرت مع التحديث، فبقيت حقلًا لممارسة النخبة الجديدة سلطتها وسياستها الرامية إلى فرض ذاتها على الدولة، وما كان لها إذًا أن تتحول إلى أداة تغيير حقيقي أو وسيلة من وسائل تعديل ميزان القوى السياسي داخل الدولة ضدٍ الميل إلى الاستبعاد الدائم للأغلبية الشعبية. إن كل انسداد في النظام السياسي يخلق انفجارا في المجتمع المدني ويؤدي إلى نشوء عصبوية مغلقة.

في النظام القديم كان تناوب الشيعية والسنية، والمعتزلية والأشعرية، ثم الضغط الدائم للمذاهب الصوفية الشعبية وللحركات الباطنية يعكس حيوية النظام السياسي الإسلامي أكثر مما يعكس القمع والتعصب الدينّيين. ولم يكف هذا النظام عن عكس الحركة الداخلية السياسية إلا مع الانتصار النهائي للسّنية العثمانية في معظم الأقطار الإسلامية والعربية. لكن هذا الانتصار لم يستطع مع ذلك أن يختم سلسلة النضال الداخلي إلا لأن الإسلام كدولة وحضارة كان قد بدأ بالتراجع. عندئذ بدأت حركة الانغلاق الذاتي والفكري. وهذا هو الأمر الذي قاد في ما بعد إلى انفجار الدولة العثمانية التي عجزت في نهاية القرن الثامن عشر عن أن تبث في النظام السياسي الحيوية التي كان بحاجة إليها.

في كل مرة كان ينتصر فيها أحد الاتجاهات كان يفرض على الاتجاه المعارض تسويةً تضعه في موضع الأقلية المشروعة. ولم تكن المعارضة مقبولة إذًا إلا ضمن نطاق الأرض المنزوعة السلاح للمجتمع المدني، وفي حدود استبعادها من السلطة.

لكن دخول العالم العربي في مجال الحضارة الحديثة قلب الموازنة كلها. وفي بلاد الشام، منذ أن حاول إبراهيم باشا في عام 1830 فرض المساواة في الحقوق بين جميع الأفراد بغض النظر عن أديانهم، أخذ التوازن السياسي التقليدي، العقلي والعملي، يتغير ويخلق لدى الجماعة الإسلامية السنية شعورًا متزايدًا بزعزعة الأرض تحت أقدامها وبالانقلاب التاريخي. وما كان لدولة محمد علي ثم للدولة العربية الحديثة التي ظهرت في ما بعد، المتطلعتين نحو الغرب من مثال أعلى يلف حوله الجماعة الجديدة التي خرجت من القرون الوسطى الإمبراطورية من دون هوية محددة، غير عبادة القوى العسكرية والتكنولوجية، أي مثال الحداثة الذي لا يقدم، لا هدفًا أسمى ولا معايير اجتماعية عليا تخلق الإجماع الضروري لكل نهضة. ونحن ما زلنا للأسف في هذا الطور، ولم تستطع المشروعات القليلة التي تحققت منذ ذلك الوقت من أن تكوّن قاعدة صلبة لانطلاق وتفتح روحًا جديدة متعطشة للبحث والعمل والإنجاز والتحقيق وتأكيد الذات التي كانت وراء النهضة الغربية، ووراء كل نهضة اجتماعية.

يضاف إلى ذلك، أن هذا التوجه إلى الخارج وإلى الغرب للسياسة العربية ترافق، ولا يزال يترافق إلى اليوم، بتدهور متسارع لمستويات المعيشة، كميًا ونوعيًا، للأغلبية الساحقة من السكان من الأديان كلها. فزيادة مصاريف الدولة العسكرية والمدنية من جهة، وتحطيم البنيات الاقتصادية وتفكيك الجهاز الإنتاجي، ثم الارتفاع المتزايد للأسعار المرتبط بتطور التجارة الخارجية ونموّ المركنتيلية المتوحشة في الداخل من جهة أخرى، كانت تفسر لدى أغلبية المستهلكين، وعلى حق، بهذا التوجه نحو الغرب وبالتحديث المجرد عن كل قيم اجتماعية أو أهداف سياسية.

كان من المقدّر، وهذا هو العنصر الثالث الذي لا بد من أن يضاف إلى الملف، أن يكون الغرب الذي لم يكف عن تهديد الوطن العربي منذ الإمبراطورية الرومانية البيزنطية حتى الحروب الصليبية مسيحياً. وهذا ليس من العناصر القليلة الأهمية؛ إذ رأينا كيف أنه حتى في البلاد الأفريقية حيث نجح المبشرون الغربيون في نشر الدين المسيحي، أدّى بروز الشعور القومي الاستقلالي إلى تهديد هذا الانتشار ورفضه أحياناً لمصلحة الدين الإسلامي الذي أدى دورا كبيرا في المقاومة الأفريقية للغزو الغربي الأول. فهنا أيضًا تم الربط في أذهان الشعوب المستعمرة بين المسيحية والواقعة الاستعمارية، بينما شكل الانتشار السلمي العفوي للإسلام في معظم أفريقيا السوداء نوعاً من اللُّحمة الاجتماعية القومية ووسيلة لتوحيد القبائل وتأطير مشاعر المقاومة ضد الغزو الأجنبي. وكان علماء الزوايا المرتبطون بالحركات الدينية هم غالباً زعماء هذه المقاومة[20].

في الواقع، لا يمسّ كون الغرب مسيحياً، على الرغم من أنه كان في حركة هذا الغزو الأخير علمانياً بكل معنى الكلمة، لا بالمسيحية كدين ولا بالطوائف المسيحية الشرقية التي تعرضت هي ذاتها لأعظم المجازر على يد الصليبيين في القسطنطينية الشرقية كما في القدس، وهذا على الرغم من الإيمان بدين واحد. وكما أشرنا من قبل، يمكن للصراع بين المذاهب المنشقة عن دين واحد أن يكون أقسى وأعنف بكثير من النزاعات التي تنشأ بين أديان تعترف لبعضها بالاختلاف والتمايز. وهذا عامل من العوامل التاريخية التي ساعدت العرب على التخلص من الغزو الصليبي، والانتصار على الغرب.

لكن بعد هذه الملاحظات ينبغي علينا ألا نقلل من أهمية هذا التداعي التاريخي والعقلي بين الفتح الاستعماري الغربي والمسيحية الغربية، ولا أن نخفي دلالته، وإلّا أصبح من المستحيل علينا أن نفهم تاريخنا الراهن الذي يعاني مكبوتاته، المسيحيون والمسلمون على السواء. عندئذ ندرك أن اتهامات كل طرف للطرف الآخر تنطوي على قسط مضخم من الحقيقة من دون شك بهدف استعمالات سياسية وقتية أو دائمة. فالغزو الغربي الثقافي والسياسي والعسكري والاقتصادي، استطاع أن يخلق شبه قطيعة ليس بين الأديان المختلفة، لكن أيضًا بين المذاهب المختلفة في الدين ذاته، مقيماً بذلك قاعدة الطائفية كنظام اجتماعي. وقد كان ذلك عاملًا في تحديد صورة المسلمين في ذهن المسيحيين وفي تحديد صورة المسيحيين في ذهن المسلمين.

ليس هدف رجل العلم أن يقف مع هذا الطرف أو ذاك، ولا أن يدافع عن هذه الفئة لبدين تلك، كما يفعل الناس عادة بسبب انخراطهم في الصراع السياسي على مصالحهم الذاتية أو الفئوية. إنما هدفه أن يجرد الاعتقاد الديني الطبيعي والمفهوم (لا أحد يجهل كيف أصبح البعض من هذا الدين وآخرون من ذاك) عن العنصر الاجتماعي - السياسي الذي يحويه ويحرفه عن وظيفته الأولية. ولا أريد بذلك أن أعتبر أن فعل الاعتقاد الديني لا علاقة له بالممارسة الاجتماعية. فهو إلى أبعد الحدود عمل اجتماعي. وليس من الغريب ولا الخارق للعادة أن نرى هذا الترابط بين الواقعة الثقافية والواقعة السياسية. لكن المقصود من هذا التجريد هو رؤية صيغ الترابط التي تعكس وتبلور الصراع الاجتماعي وتشكل القاعدة التي يقوم عليها النظام. يجب إذًا أن نرفض النظر إلى هذا الترابط كما لو كان عنصر إنقاص من قيمة الدين أو من قيمة السياسة. فالنظام الحديث الغربي لا يقوم إلا بالربط بين الأيديوًلوجيا الليبرالية وإلى حد كبير أيديولوجية عصر الأنوار العقلانية، والممارسة السياسية الانتخابية والتمثيلية المعروفة. وإذا فصلنا بينهما يفقد كلٌّ منهما معناه وينهار النظام الاجتماعي. إن وظيفة مثل هذا التجريد النظري هي الكشف عن آلية هذا

الصراع الذي يتحول إلى صراع على السلطة بين أقلية اجتماعية والأغلبية، وكيف تدخل الجماعات الدينية، بغض النظر عن حجمها وعددها، في هذا الصراع لتعدّل من ميزان قواه.

في الحقيقة، ليس الدور الذي تؤديه الجماعات الأقلية الدينية أو العرقية بالبساطة التي تبدو لنا أول وهلة. وإن الأقلية لا يمكن أن تؤدي دورا ذا قيمة إلا بقدر ما تدخل في لعبة الصراع على السلطة. وتنجح لهذا السبب في أن تشكل طرفًا من أطراف حلف أو ائتلاف أكثر شمولًا وتعقيدًا تدخل فيه، إلى جانب المكوّنات الاجتماعية الأخرى من طوائف وزعماء وقوى خارجية وداخلية وأقسام متعددة من الجماعة الأغلبية، عناصر فكرية وسياسية وتاريخية لا تحصى. وهنا تظهر أهمية الجماعات الأقلية. فالصراع والتفاهم بين الأغلبية والأقلية أو الأقليات لا يمكن فهمهما إلا كحلقة من حلقات الصراع المعقد الداخلي والخارجي على السلطة، بين أغلبية اجتماعية وأقلية حاكمة، وبين أمة خاضعة أو مهددة وأمة مسيطرة أو مهيمنة[(21)].

ليس هناك مجال إذًا كي نحلم بحل سريع لما نسميه مشكلة الأقليات على الطريقة التي ما زالت سائدة في فكرنا حتى اليوم، أي خارج نطاق حل مسألة السلطة ككل. عندما تُطرح المشكلة كثيرا ما تتبادر إلى الذهن الحلول السهلة التقليدية: الاعتراف بحقوق الأقليات أو رفضها، كما لو أن هذا الاعتراف أو هذا الرفض كفيلان في حد ذاتهما بتغيير الواقع التاريخي وإزالة قوى اجتماعية أو تغييرها. وهذه الحلول تابعة من وهم يقوم على انحراف ثقافي ينشأ من فكرة أن التاريخ يتغير مع تغير الأفكار والاعتقادات. لكن كلّنا نعرف أن الدساتير تعترف بالحقوق كلها ليس للأقليات فحسب، بل للأغلبية أيضًا، لكن هذا لا يمنع أن البلاد التي تُحترم فيها الحريات أكثر من أي بلاد أخرى هي تلك التي لا تتمتع بدستور مكتوب كما هي الحال في بريطانيا مثلًا، وأن التأكيد المبالغ فيه على احترام الحريات غالبًا ما يقصد إلى إخفاء التضحية الدائمة بالحقوق والحريات العامة. إن الأمر يرجع من جديد إلى العلاقة الفعلية بين السلطة والجماعة، أي إلى ميزان القوى الاجتماعي ذاته الذي تستند إليه السلطة ولا تستطيع أن تمارس ما يتعارض معه من دون أن تنكر ذاتها وتحضر لظهور بديل منها.

إن التمايز الثقافي والديني هو أحد المعطيات الاجتماعية والتاريخية التي لا يمكن إلا أن تُحتوى من الصراع السياسي، إلا إذا اعتبرنا أن أفراد الجماعة، بمن فيهم الأكثر ثقافة وتهذيبًا، يمكن أن يتصرفوا، على الساحة السياسية، كملائكة أو رسل منزّهين. وهذه ليست دائمًا الحالة السائدة كما نعلم. وتقل أهمية الاستعمال السياسي للدين بقدر ما تزداد الوسائل السياسية للتعبير عن المصالح الاجتماعية فاعلية وحيوية. إن باطنيّة الرفض تعكس إلى حد كبير ظاهريّة القمع. هكذا إذًا لا يفيد البحث في المسألة هذه، وتعرية آلية النزاع الطائفي إلا في كشف حقيقة الصراع الاجتماعي وجعله أكثر شفافية وصدقًا. وبذلك يوفر هذا الصراع على نفسه النزاعات الجانبية الكثيرة التي تستنفده في تحقيق أهداف وهمية تظهر كما لو كانت وسيلة لتحقيق الهدف الأكبر والأساسي، ثم لا تلبث أن تتحول إلى هدف في حد ذاته سالبٍ ومضيّع للمجتمع في الوقت ذاته.

ثالثًا: الأغلبية المنبوذة أو سياسات العزل والاستبعاد

على الصعيد الاجتماعي، أحدث ظهور الغرب إذًا على ساحة السياسة الشرقية قلبًا حقيقيًا للأدوار. فبمجرد هذا الظهور بدأت الأقليات المباحة تأخذ وزنًا اقتصاديًا جعلها واقعيًا بعيدة كل

البعد عن وضعية الجماعات الهرطوقية المعزولة والراضخة التي كانت تتمتع بها. وما كان لهذه الواقعة إلا أن تقربها أكثر من السلطة السياسية لتصبح في ما بعد الدعم الحقيقي الفعلي بالأفكار والإطارات لحركة التحديث وللسلاطين المستبدين والمتنورين الراغبين في هذا التحديث منذ محمد علي حتى اليوم. زرعت الفكرة القومية الجديدة التي لا تعترف بالدين كعامل وحدة وانسجام الشكّ من جديد في الهوية المحلية. ويجب الاعتراف أنه لم يكن من السهل على الجماعة الإسلامية السنية المرتبطة تاريخياً بالسلطة في المرحلة الأخيرة من التاريخ العربي أن تقوم بهذا التطابق الجديد مع مثال العروبة الصافية - أو القوميات المحلية - كمثال أعلى، وأن تجد فيه تحقيقًا لذاتها في الوقت الذي ما انفكت ثقافتها الواقعية الإسلامية عن التأكيد على تشويه هذا المثال وتحقيره، إن كان ذلك عن طريق وصفه بالجاهلية القبلية أو عن طريق رفض كل نزعة قومية وعصبية. الثقافة الإسلامية ترفض جوهرياً القومية بالمعنى الحديث للكلمة، وإن بقيت وطنية إلى أبعد الحدود. ولهذا ما كان يمكن للقومية إلا أن تظهر كردة نحو الماضي، وكرفض لعصور الازدهار والتقدم الإسلامي، وكزرع للشقاق والعصبية المدانة في الإسلام وكتقليد للغرب وتخل عن الهوية القومية الحقيقية[22]. وهكذاً ظهر كما لو أن الفكرة الجديدة تهدف إلى تفكيك عرى الوحدة الوثقى وعلاقات التضامن الداخلية والانسجام مع الذات، وكدعوة لرفض الذات التي هي قاعدة تبني هوية جديدة مفروضة مع صعود الغرب وتدهور مواقع الأمة والجماعة. ومن ذلك الرفض اعتبار الفكرة العربية فكرة مسيحية[23] الأصل. فالأغلبية تريد أن تنكر نخبتها الإسلامية الحديثة ذاتها. أكثر من ذلك، لم يكفّ الغرب، منذ القرن السادس عشر، في سبيل تحضير تدخله، عن إثارة مشكلة الأقليات الدينية التي ستتحول في ما بعد في القرن التاسع عشر إلى مشكلة كبرى عالمية؛ المسألة الشرقية. فمن أجل الحصول على موطئ قدم في المنطقة العربية عملت القوى الأوروبية الكبرى، فرنسا وروسيا وإنكلترا وألمانيا كل ما تستطيع لفرض حمايتها على الأقليات الدينية في الدولة العثمانية. وما كان لهذه الحماية إلا أن تؤثر بشكل أو بآخر في الوضعية السياسية والاقتصادية والثقافية أيضًا لهذه الأقليات، ومن ثم في موقف الدولة العثمانية ذاتها وهيبتها الداخلية بعد أن تخلت عن سيادتها في ما يتعلق برعاياها ذاتهم. وهذا التخلي يعكس إلى حد كبير التصور القومي التقليدي الديني الذي تحدثنا عنه. فقبول الحماية اعتراف بانتماء الأقليات إلى الأمم الأخرى.

على المستوى الاقتصادي كانت النتيجة كما رأينا، أن معظم تجارة الشرق الأوسط انتقل إلى أيدي الأقليات الدينية المسيحية واليهودية، الأمر الذي لا يعني أبداً، وهنا يكمن الاحتواء السياسي للواقعة التاريخية، أن جميع المسيحيين أصبحوا تجارا أو أنهم استفادوا جميعا من هذه الحماية. لا شك في أن الفلاحين بقوا يشكلون أغلبية السكان من جميع الطوائف، خصوصًا من بعض الطوائف غير الإسلامية التي كانت تلجأ إلى الجبال أو إلى الريف لتستطيع الحفاظ على هويتها وبعض من استقلالها الذاتي بعيدًا عن مناطق النفوذ المباشر للسلطة المركزية، ويمكن أن يكون بعضهم قد استفاد من الجنسية الأوروبية التي كانت معروضة عليه للتهرب من دفع الضريبة أو للانتقال من مهنة الفلاحة إلى مهنة التجارة، لكن عدد هؤلاء ظل من دون شك أقل بكثير مما يميل المرء إلى الأخذ به. بيد أن احتكار التجارة الكبرى من جماعات تنتمي إلى أقليات دينية أو أقوامية معينة ما كان بإمكانه إلا أن يغذي الفكرة الشائعة منذ قبول بعض الأفراد بالحماية الأجنبية حول التعامل مع الأجنبي وتدعيمها. ويزيد من سعة انتشار هذه الفكرة، أن هذه التجارة الخارجية المحتكرة من جماعات متميزة، كانت في جوهر مسألة الارتفاع الدائم في الأسعار والتدهور المستمر للأحوال الاقتصادية العامة للأغلبية الاجتماعية. وهذا يفسر أيضًا، كيف أن المعارضة

الاجتماعية ضد السلطة المركزية كانت تأخذ أكثر فأكثر شكل الهجوم على الفئات الاجتماعية المتغربة المسيطرة على الشؤون الاقتصادية.

في هذه الحركة الاقتصادية التاريخية كانت الجماعة تتحقق من الانزلاق الفعلي للسلطة في اتجاه خدمة طبقة التجار الكبار الجديدة، وتدرك كيف أن الدولة بدأت تعكس تطور المصالح الخاصة للتجار على حساب مصالح الجماعة ككل، مع هذا الانزلاق التدريجي للسلطة كانت الدولة تتطور خلال القرن التاسع عشر نحو دولة استبدادية، يزيد في استبداديتها تحديثها وتخلّيها النسبي عن التمسك بالدين أو بأي شرعة إنسانية. وعلى هامش نمو الطابع الاستبدادي المفرط للدولة، كانت تبرز العناصر الجديدة للاستغلال الحديث من النمط المركنتيلي. من الصحيح إذًا أنه منذ منتصف القرن التاسع عشر على الأقل كانت الأغلبية قد بدأت تشعر أن الأرض تميد من تحت أقدامها[24].

هناك عنصر آخر يُستحسن عدم نسيانه هنا أيضًا لأنهِ يلقي بعض الضوء على الوضع الاقتصادي والنفسي العام للجماعة. فانهيار الاقتصاد الحرفي في المراكز المدينية، كان يدفع الوجهاء والأُسر الأكثر نفوذًا في الريف والمدينة إلى الانكفاء َنحو الملكية العقارية وإلى وضع اليد على الأراضي المشاعية أو أراضي الفلاحين الضعفاء، أو إلى الحصول على مختلف الامتيازات للوقاية من الانكماش والتدهور الاقتصادي. وهكذا تطورت حركة الاقطاع الحديث الأوروبي إذا شئنا، حيث يبقى الفلاحون مجردين من كل سلطان أمام أسياد الأرض. وشيئًا فشيئًا أخذ الاقتصاد التقليدي التعاوني أو الجماعوي يسقط تحت سيطرة الطبقة المغلقة استجابةً إلى حاجات الاندماج في السوق الرأسمالية الدولية. وما كان للدولة إلا أن تهنئ نفسها لهذا التطور الذي لا بد من أن يدعم في نظرها السيطرة على الريف الذي يشكل ِخزانًا تاريخيًا للثورات والتمردات، ولا بد من أن يحسّن طرائق الاستغلال الزراعي ويزيد من ريعيّة الأرض. ولن تلبث الدولة، متبعةً نصائح خبرائها الأوروبيين، حتى تجعل من هذه الحركة وضعية شرعية مع تغيير قوانين الملكية في الثلاثينيات من القرن التاسع عشر مع ما سمي «التنظيمات»[25].

ما حدث إذًا في ذلك القرن، هو أن حلفًا سياسيًا اجتماعيًا بدأ يشق طريقه إلى الحياة، مستندًا إلى توافق المصالح الظرفي بين الملاّك الجدد، والوجهاء المسلمين والتجار المنتمين إلى أقليات مختلفة، والسلطان المستبدّ الراغب في زيادة حصة الضريبية ونفقات الدولة. كان هذا الحلف هو القاعدة الأولى للانتقال نحو الدولة الحديثة ونحو التحديث. واستمرت هذه الحركة وتعمقت ملامحها خلال القرن التالي مستوعبة عناصر جديدة من الفئات الاجتماعية الداخلة في مجتمع الأحرار هذا، والمنحدرة من أصول اجتماعية ودينية متنوعة. ولا شك في أن بعض الجماعات الفلاحية استفاد من هذه الحركة ومن الميزان الجديد للقوى ليقوم بقفزة حقيقية على مستوى تحسين طرائق استغلال الأرض، أو عن طريق الاستفادة من طرائق التجارة الجديدة، أو من الانفتاح نحو السوق الخارجية. هكذا أمكن ظهور بعض الزراعات الصناعية كإنتاج الحرير في مناطق مختلفة، وبالارتباط بالأسواق الأجنبية. وستتكرر هذه الحركة مع زراعة القطن في بلدان عربية متعددة في ما بعد، وبمبادرة حكومية خاصة أحيانًا في القرن العشرين.

كان الانقلاب في الأوضاع الاجتماعية محسوسًا إذًا منذ التدخل الأوروبي الذي ما كان يمكن إلا أن يفيد أولئك الذين كانوا أكثر قدرة وأعظم استعدادًا، بسبب ديانتهم أو علاقاتهم التجارية أو التاريخية، على إدراك أهمية الانعطاف التاريخي الجديد وتثميره لمصلحتهم. أما بالنسبة إلى هؤلاء

الذين بقوا بسبب انتماءاتهم الثقافية أو أصولهم الاجتماعية أو موقعهم الجغرافي، متخوفين من الغرب ومعادين للانفتاح عليه، فما كان من الممكن إلا أن يستشعروا التهديد ويستنكروا ما كان يبدو لهم شكلًا من أشكال التعاون مع الأجنبي. وساهم في تدعيم هذا الموقف واقع أنهم لم يكونوا قد أعدوا لمثل هذا التغيير لا على الصعيد النفسي ولا على الصعيد المادي، وهذا ما منعهم من اجتياز هذه العتبة للانتقال إلى ممارسة جديدة وسياسة جديدة. فبدلًا من أن يناضلوا لنيل حقوقهم في النظام الجديد المرشح للتطور والاستمرار، لَبس دفاعُهم عن مصالحهم لبوس المعارضة السلبية، أو السلمية أحيانًا لكن العنيفة أحيانًا أخَرى، لنهضة هذا الحلف الاجتماعي الجديد وسيطرته، بل للنظام المركنتيلي الصاعد ذاته. وبقدر ما كان هذا النظام يبدو نظامًا مغلقًا واستبداديًا يصعب النضال فيه من داخله ولا يحمل أي إمكانية ليصبح نظام تعميم للامتيازات، لكنه يقوم على تركيز الامتيازات التي لا تستفيد منها إلا فئة محدودة، كان الانكفاء على الماضي والتقاليد يمثل التمسك بالمثال الأعلى للعدالة والأمن والوطنية. كان الدفاع عن الذات يأخذ بالضرورة شكل رفض للآخر، للأجنبي وللمحلي الراغب في التميز.

في الحقيقة، كانتً العامة تراهِن في سبيل فرض الاستسلام على الفئات الجديدة الممتازة التي تهدد باحتكار السلطة والخبز معًا، على إمكانية وقف تطور هذه الحركة الجديدة التغريبية، وتعلن من أجل ذلك ما يشبه الحرب المقدسة ضد أولئك الذين أصبحوا يمثلون حصان طروادة أو القناة التي يأتي منها الشر. وبسبب غياب وسائل ومفاهيم ذهنية فاعلة وأطر سياسية مناسبة، ما كان لدى العامة، وهي تشهد خيانة السلطة وانفراط عقد الأخوة، إلا أن تلجأ إلى الأولياء والقديسين وتحتمي وراء النصوص المقدسة. وللأسف لم يكف التاريخ حتى الآن عن تأكيد صحة موقفهم ونقضه في الوقت ذاته، وهذا ما يجعلهم يقفون اليوم كما كانوا منذ قرنين، لا مقهورين ولا منتصرين. إنه يؤكد صحة موقفهم، لأن نمط التطور الذي أدانوه ما زال حتى في أواخر القرن العشرين يستحق أكثر من الإدانة والاعتراض. وما زالت إمكانية تغييره من داخله مستحيلة كما لو كان قد خلق ليكون مثالًا لتكوين طبقة - طائفة مغلقة مستقلة عن الأغلبية الاجتماعية، وما زال تغييره يتطلب إزالته كليًا. ويدعم هذه الحقيقة التطور الاستبدادي المتفاقم لنظام الأقلية الاجتماعية، هذا الذي لا يترك للجماعة أي مخرج غير الرفض المطلق. لقد كان بالنسبة إلى الأغلبية الأذى المجسّد الذي لم تكفّ عن تحمل نتائجه بقدر ما أظهر تطوّره جوهر تركيبه كإطار ضيق لتكوين نخبة محدودة الأفق والروح، مهما كانت أصولها الدينية أو الاجتماعية، محتكرةً مكتسبات الحضارة كلها ومصممة على ألا تتنازل عن أي امتياز من امتيازاتها. وهذا التطور ما كان يمكن إلا أن يؤكد قلق الأغلبية الاجتماعية ومخاوفها، ويجعلها تنظر إليه على حقيقته كحركة تغريبية تقوم على الاحتواء والتهميش والاستبعاد والإفقار والاستبداد الحديث والقمع. هذه النهضة لم تكن إذًا إلا نهضة البعض واختناق الآخرين، الأمر الذي يؤكد أن الشعور العميق بالتهديد لم يكن كله خاطئًا. لكنه نقض موقفهم أيضًا لأنه أثبت هذه الحقيقة الأساسية: إن الاندماج في العالم الرأسمالي واقعة لا مردّ لها، وقد كان من العبث التصدي للنخبة الصاعدة الحديثة بفرض مقاطعة الغرب والانكفاء نحو الماضي الذي لا يكف عن فقدان ركائزه ومنابع إلهامه التاريخية والواقعية.

كان من الممكن قلب اتجاه هذه الحركة لو أن التحديث الاقتصادي والسياسي الذي كان في بدايته إطارًا خاصًا لنهضة النخبة الاجتماعية، قدّم، كما حصل في الغرب، في مرحلة ثانية، فرص اندماج متوسع لفئات اجتماعية جديدة يتزايد حجمها باستمرار، أي لو كان تقدميًا. والحال أنه

نتيجة آليات التبعية التي تناولها كثير من الاقتصاديين بالتحليل، لم يتكوّن هنا إلا المجتمع الذي أطلق عليه مجتمع الخمسة في المئة. ولم يتطور إلا اقتصاد الاستهلاك الخاص بالبرجوازية الكبرى والوسطى، بينما لم يتقدم الإنتاج الواسع للجماهير إلا في فترات صغيرة ومتقطعة كانت وراءها الثورات والتمردات المتتالية للجماهير المكدحة.

إن رفض الاندماج في العالم الرأسمالي الجديد يعبّر عن حقيقة عميقة، تعكس رفض الجماهير التقهقر إلى وضعية بربرية أو عبودية أو وضعية أقنان الأرض التي تدفعها إليها الدولة الجديدة. وهذه هي الأسباب التي يجدر بنا أن نفسر بها التمردات الأولى، العمياء من دون شك، لأنها تمثل ردّة فعل تقع على جانب الموضوع للجمهور المسلم ضد الأقليات المسيحية في منتصف القرن التاسع عشر، وذلك إذا لم نشأ أن نفسرها بجنون العامة أو بميلها الفطري إلى الشر. أقول عمياء، لأن التفسير لا يمكن أن يتحول إلى تبرير، وردة فعل الجمهور المسلم الشعبي على الوضعية التي وصفناها كانت يمكن أن تأتي بنتائج أخرى فعلية، لو أنه تركز على السلطة الأساسية التي تشكل مركز الحلف الاجتماعي الجديد وعصب توازنه. وكان من الممكن لهذا العمل أن يقوم لو أن قسمًا من النخبة الاجتماعية كان أقل انشداهًا بحسنات الحضارة الحديثة وأقل عبودية لهوس التحديث وتعلقًا بالامتيازات التي يجلبها له، وأقل احتقارًا فطريًا للشعب وأكثر تحسسًا لمشكلاته.

بقدر ما خانت النخبة الجمهور، خانت ضرباتُ الجمهور أهدافها النخبوية. وهذه الواقعة ستتكرر وما زالت في الواقع تتكرر، في أشكال وصور جديدة أقل أو أكثر عدوانية، وكل فرد من أفراد النخبة المتصارعة يذوب في تيار أغلبيته الطائفية.

ما حصل ويحصل على المستوى الاقتصادي حصل على مستوى الهوية. فالجماعة لا تكون إلا بالعصبية، أي بشعور التضامن والتلاحم الجماعي تجاه الجماعات الأخرى. وهذا أساس سلوكها على الساحة الدولية كجماعة متميزة ومستقلة ذات إرادة واحدة ومصالح مشتركة. وتكوين الجماعة لا يقوم على زرع روح العصبية، لكنه يقوم على أسس موضوعية سياسية واقتصادية هي التي تولّد الشعور بالتضامن والعصبية التي تصبح هي ذاتها درعًا نفسيًا يصون وحدة الجماعة واستمرارها.

أحدث تفكك هيبة الدولة العثمانية، ودخول الأفكار والعلاقات الغربية خلال القرن التاسع عشر، ثغرةً فعلية في هذه العصبية الأولى الدينية التي كانت تستند إليها إلى حد كبير، إن لم يكن كلّي، العصبية القومية أو الوطنية. وكان أحد مظاهر هذه المشكلة زعزعة العصبيات الدينية لدى الجماعة المسيحية الشرقية التي اهتزت أمام دخول المذاهب الجديدة كالبروتستانتية وغيرها[26]، كما لدى الجماعة الإسلامية التي بدأت تتعرض لأفكار «الدهريّين» الميّالين إلى التخفيف من أهمية العلاقة الدينية في تكوين الفكرة الوطنية، وهذا ما عبّر عنه خير تعبير رفاعة الطهطاوي وتبعه فيه كثير من تلامذته ومريديه. وأثار الخوف على انفراط عقد هذه العصبيات الدينية ردات أفعال عنيفة لدى مختلف الجماعات الدينية تُرجمت باعتداءات طائفية امتحنت فيها كل جماعة عمق مشاعرها التضامنية واطمأنت إلى قوة عصبيتها. وساد في نهاية القرن التاسع عشر الشعور العام لدى النخبة الاجتماعية المكونة من مختلف الطوائف برفض العصبية الدينية ووسمها بالتعصب، أساس الأمراض الاجتماعية كلها. وللرد على هذه الفكرة كتبت **العروة الوثقى** التي يرئس تحريرها محمد عبده، مقالة خاصة في التعصب لتبين فضل العصبية الدينية على العصبية القومية، والمعنى

التاريخي لظهور الثانية، تبدو المقالة كما لو كانت راهنة اليوم بعدما يقارب القرن على نشرها، كما لو أن العرب لم يتقدموا خطوة واحدة على طريق حل المشكلات والصعوبات التي خلّفها التماس مع الغرب والانفتاح عليه، تقول المقالة: (...) «والمتسربلون بسرابيل الإفرنج الذاهبون في تقليدهم مذاهب الخَبْط والخلط لا يميزون بين حق وباطل، هم أحرص الناس على التشدق بهذا البدع الجديد، فتراهم في بيان مفاسد التعصب يهزون الرؤوس ويعبثون باللحى ويبرمون السبال، وإذا رموا به شخصًا للحط من شأنه أردفوه للتوضيح بلفظ افرنجي (فناتيك)، فإن عهدوا بشخص نوعًا من المخالفة لمشربهم عدوه متعصبًا، وهمزوا به وغمزوا ولمزوا، وإذا رأوه عبسوا وبسروا، وشمخوا بأنوفهم كبْرًا وولوه دبرًا ونادوا عليه بالويل والثبور»[27].

فالتعصَب «هو عقد الربط في كل أمة، بل هو المزاج الصحيح يوحد المتفرق منها تحت اسم واحد»، أي بمعنى آخر هو أساس وحدة الجماعة وتضامنها والمساواة بين أفرادها، حيث «لا يجد الرأس بارتفاعه غنى عن القدم، ولا يرى القدمان في تطرفهما انحطاطًا في رتبة الوجود وإنما كل يؤدي وظائفه لحفظ البدن وبقائه»[28].

«وكلما ضعفت قوة الربط بين أفراد الأمة بضعف التعصب فيهم استرخت الأعصاب، ورثّت الأطناب، ورقّت الأوتار، وتداعى بناء الأمة إلى الانحلال كما يتداعى بناء الهيئة البدنية إلى الفناء، بعد هذا يموت الروح الكلّي وتبطل هيئة الأمة وإن بقيت آحادها، فما هي إلا كالأجزاء المتناثرة، إلى أن تتصل بأبدان أخرى بحكم ضرورة الكون، وإما أن تبقى في قبضة الموت إلى أن ينفخ فيها روح النشأة الأخرى. (سنة الله في خلقه) إذا ضعفت العصبية في قوم رماهم الله بالفشل، وغفل بعضهم عن بعض، وأعقب الغفلة تقطع في الروابط، وتبعه تقاطُع وتدابُر فيتسع للأجانب والعناصر الغريبة مجال التداخل فيهم، ولن تقوم لهم قائمة من بعد حتى يعيدهم الله كما بدأهم بإفاضة روح التعصب في نشأة ثانية».

الحجة الأساسية لمحمد عبده هي إذًا حجة من نمط قومي. العصبية الدينية ضرورية لبقاء العصبية الوطنية وليس لتحقيق أهداف دينية خاصة، وهنا يتحدث عبده كعالم اجتماع لا كرجل دين.

لكنه لا ينسى أن يذكر أيضًا، أن «التعصب وصفٌ كسائر الأوصاف، له حَد اعتدال وطرفا إفراط وتفريط، واعتداله هو الكمال الذي بيّنا مزاياه، والتفريط فيه هو النقص الذي أشَرْنا إلى رزاياه، والإفراط فيه مَذمّة تبعث على الجور والاعتداء. فالمفرط في تعصبه يدافع عن الملتحم به بحقٍ وبغير حق، ويرى عصبته منفردة باستحقاق الكرامة، وينظر إلى الأجنبي عنه كما ينظر إلى الهَمَل لا يعترف به بحق، ولا يرعى له ذمّة، فيخرج بذلك عن جادة العدل، فتنقلب منفعة التعصب إلى مضرة ويذهب بهاء الأمة، بل يتقوض مجدها، فإن العدل قوام الاجتماع الإنساني وبه حياة الأمم، وكل قوة لا تخضع للعدل فمصيرها إلى الزوال، وهذا الحد في الإفراط في التعصب هو الممقوت على لسان الشارع صلى الله عليه وسلم في قوله: «ليس منّا من دعا إلى عصبية»».

«والتعصب كما يطلق ويُراد منه النّعرة على الجنس، ومرجعها رابطة النسب والاجتماع في منبت واحد، كذلك توسع أهل العرف فيه، فأطلقوه على قيام الملتحمين بصلة الدين لمناصرة بعضهم بعضًا، والمتنطعون من مُقلَّدة الإفرنج يخصون هذا النوع منه بالمقت، ويرمونه بالتعس. ولا نخال مذهبهم هذا مذهب العقل. فإن لحمةً يصير بها المتفرقون إلى وحدة، تنبعث عنها قوة لدفع العائلات

وكسب الكمالات، لا يختلف شأنها إذا كان مرجعها الدين أو النسب، وقد كان في تقدير العزيز العليم وجود الرابطتين في أقوام مختلفة من البشر، وعن كل منهما صدرت في العالم آثار جليلة يفتخر بها الكون الإنساني، وليس يوجد عن العقل أدنى فرق بين مدافعة القريب عن قريبه ومعاونته على حاجات معيشته وبين ما يصدر من ذلك عن المتلاحمين بصلة المعتقد ورابطة المشرب».

منذ النهضة إذًا بدأت مشكلة انحلال الرابطة العصبية الدينية تظهر كانحلال للرابطة القومية. وهذا الانحلال مرتبط في الواقع بدخول الشك إلى القيم الثقافية والمثل العليا التي يجد فيها أبناء الجماعة الواحدة فرصة تحققهم، وتصبح بالنسبة إليهم المرآة التي يتعرفون فيها إلى أنفسهم كأفراد وأعضاء في جماعة واحدة وإلى الآخرين. هل نحن مسلمون أم مصريون أم سوريون أم عرب ...إلخ. لكن هذا يفترض أيضًا أن يكون معنى كل من هذه الذاتيات واضحًا كفاية حتى يستطيع الفرد أن يتعرف إلى ذاته فيها، وأن يكون، إضافة إلى ذلك إجرائيًا، أي ملموسًا في الممارسة الواقعية، حيث يتحقق الفرد من واقع التضامن بينه وبين باقي أفراد الجماعة أيضًا، وكي يكون كذلك يجب أن يكون مشتركًا بين أغلبية أعضاء هذه الجماعة[29].

منذ البدء عولجت مسألة الذاتية من منظورات مختلفة ومتباينة، سياسية بالدرجة الأولى. فالتأكيد على الذاتية الإسلامية، ومنها نظرية الجامعة الإسلامية أو الوحدة الإسلامية، كان يعني إعطاء الأولوية للصراع ضد الأجنبي وضد الغرب، ويتضمن في ذاته ليس تأجيل الصراع الداخلي ضد الجمود والاستبداد، لكن تسخيرهما خدمة مهمة للأولى. أما التأكيد على الذاتية القومية السورية أو المصرية أو الحجازية أو العربية، ومنها نظرية الانفصال عن الدولة العثمانية، فكان يعني إعطاء الأولوية للصراع الداخلي ضد عدم المساواة بين الأديان والطوائف، أو بين المواطنين، وضد الاستبداد القائم. وستأتي نظرية القومية العربية إلى ما بعد الحرب العالمية الأولى كمحاولة للتسوية ومصالحة بين الدين والجنسية، أي كقومية جديدة لا تنكر كليًا الحدود الدينية الجامعة لمختلف البلدان الناطقة بالعربية، ولا تتخلى عن الفروقات الجنسية التي تبني كل أمة بحسب حدود الدولة التي غالبًا ما كانت من نتائج التقسيم الاستعماري الذي تبع هو نفسه إلى حد ما حدود التمايزات التقليدية بين الأقاليم العربية. لكن هذه الذاتية لم تر للأسف النور، إلا كحركة فكرية وسياسية، ولم تتحقق حتى اليوم في واقع سياسي واقتصادي يدفع إلى تكوين شعور واقعي بتضامن المصالح والأفكار. وفشلها في الانتقال من فكرة محركة للتضامن ضد الأجنبي إلى قوة سياسية واجتماعية فعلية ودولة واحدة، هو الذي أبقاها رهينة، حتى اليوم، بالانفكاك إلى عنصريها الأوليين: الدين والإقليم أو العرق، فالعروبة تبدو أحيانًا رديفة للإسلام وأحيانًا أخرى رديفة للعرق أو الجنسية العربية، وكلاهما يثير من المشكلات ما يمنع الجماعة العربية اليوم من أن تجد فيهما مرآة تحققها الذاتي الفردي والجماعي.

هكذا يمكن القول إننا عدنا إلى بداية النهضة. إلى صراع بين نظريتين للذاتية، أساس وحدة الأمة، النظرية الإسلامية والنظرية العلمانية أو الدهرية. فالنظرية الإسلامية لا تعتبر العصبية الجنسية أو القومية نقيضًا للعصبية الدينية لكنها تابعة لها، بينما تعتبر النظرية الدهرية أن العصبية الدينية معادية لفكرة الأمة الحديثة التي كانت العامل المحرك للنهضة الغربية في أوروبا.

سنلاحظ أن النظريتين تستلهمان معًا الفكرة القومية، وتعكسان سياستين متناقضتين للخروج من الأزمة السياسية والضعف الاقتصادي الذي وقعت فيه الجماعة التي هي تارة إسلامية وتارة عربية أو مصرية ...إلخ. فالنظرية الإسلامية تقوم على فكرة أن الدين أكبر دافع للنهوض والارتقاء

بالعرب، وما زالت موجودة حتى اليوم بعد زوال الدولة المتعددة الجنسيات، أما النظرية الدهرية فترى أن الدين هو عامل تفرقة وتمييز وانقسام، وأن القومية عامل الوحدة الحقيقية بين مختلف المواطنين بقدر ما تزيل دور الدين عن السياسة. وكلتا النظريتين لم تستطيعا تاريخياً أن تؤكدا صحة اعتباراتهما. فمع الزمن وتطور البنيات القومية في الأقاليم الإسلامية برزت أكثر فأكثر الخصائص القومية في الأقاليم الإسلامية وأصبحت عاملًا أساسياً مكونًا للشخصية وللوعي المحلي. كذلك زاد تأثير الأفكار الدهرية نفوذًا في الطبقات العليا والوسطى مع تناقض فاعلية الاعتقادات الدينية وتأثيرها في مجرى الحياة اليومية والإنتاج. ونتجت من ذلك هوّة بين الانتماء الديني والانتماء الجنسي.

هناك كثيرٌ من المسلمين الذين لا يتعرفون إلى أنفسهم في الثقافة الإسلامية اليوم إلا بشكل سطحي. وهذا نتيجة توسع انتشار الثقافة الغربية الحديثة وبسبب السياسة الثقافية التي بدأت تمارسها الدول الإسلامية والعربية منذ القرن التاسع عشر.

لكن من جهة أخرى، لم تتحقق أيضًا واقعياً الأسس الموضوعية الفعلية الثابتة لقيام ذاتية دهرية تتجاوز الدين والطائفة وتدفع إلى نشوء مشاعر تضامن محلي قومي بغض النظر عن الأصول الاجتماعية أو المذهبية. وكان يمكن لمثل هذه الذاتية أن تتطور فعلياً لو تحققت دولة عربية واحدة كفيلة بتطوير ثقافة عربية مشتركة ومتجددةٍ تقوم على المساواة الفعلية وتكافؤ الفرص بين أفراد الجماعة. لكن الوعي الدهري ظلّ محصورا في فئة اجتماعية ضيقة أو أنه بقي لدى الطبقات الوسطى قشرة بسيطة تغطي الوعي الديني الجماعي السابق.

تم ولا شك إبعاد الدين عن السلطة عند تكوين الدول العربية التي تبنّت بشكل عام وإلى حد كبير المبادئ والقوانين الوضعية إلا في ما يتعلق بالحقوق الشخصية. لكن بقدر ما عجزت الفكرة القومية عن إنشاء ذاتية ووعي جديدين دهريَيْن جماعيَيْن، جاء هذا الإبعاد بنتيجة معاكسة، هي تعميق دور الدين في السياسة. ولأن عدم المساواة زاد ولم يتراجع، ولأن الظلم والاستبداد تعاظما ولم يندثرا، ولأن الثقافة الحديثة رفعت إلى السلطة فئة قليلة وجديدة وأبعدت إلى الهامش الجماعات الأخرى كلها، أخذت السياسة الوضعية ذاتها تستنفر الدين وتعتمد عليه. لم يعد الدين هو السياسة التي تطلب العدل والاعتدال والتسامح والأخوة، لكن السياسة التي أخذت تتغذى بالنزاع والصراع هي التي بدأت تستخدم الدين وتؤسس للآلية الطائفية.

هكذا أيضًا، تمّ الاغتراب الذاتي لدى الجماعة الدينية والدهرية معًا؛ إذ ظهرت الدولة الدهرية في نظر المسلمين وسيلة لفرض سلطة متهاونة مع الأجنبي ومتعاملة معه، بينما ظهر استمرار اشتغال السياسة الإسلامية بالدين في نظر الدهريين كرفض للاتفاق القومي وكتهديد للدولة القومية الحديثة.

إن إبعاد الدين عن السلطة أعطى الأغلبية الإسلامية الشعور بالتحول إلى أقلية ثقافية، وجعل ردات أفعالها على هذا الصعيد ردات أفعال الأقلية الحريصة على هويتها المهددة والطامحة باستمرار إلى تأكيد هذه الهوية على الصعيد الثقافي، نظرا إلى عجزها عن تأكيده على الصعيد السياسي. وهذا هو الميل العام والسياسة العميقة لكل أقلية مبعدة عن السلطة السياسية المباشرة. إن المطالبة بالهوية أصبحت مطالبةً بالمساواة، ومن هنا ازدياد أهميتها السياسية.

حدث الأمر ذاته بالنسبة إلى المسيحية الغربية بعد الثورة القومية. لكن النتائج لم تكن هنا

واحدة، لأن الجماعة الدينية تحولت فعلًا إلى أقلية، ولم يعمل إبعاد الدين عن الدولة والسلطة إلا على حرمانه أيضًا من المساهمة الحقيقية في السياسة. وأصبحت الثقافة الدهرية المشتركة تتجاوز التراث الديني التقليدي بكثير، كما أن المؤسسة السياسية تحررت وتشعبت لدرجة أصبح أمامها حزب الكنيسة أو حزب الله حزبًا صغيرا جدًا، مقارنة مع الأحزاب الأخرى الوضعية. وكما أدّت نهضة الثقافة القومية الحرة دورا كبيرا في تنمية ذاتية جديدة مشتركة للجماعات القومية الغربية، أدّت الديمقراطية كمؤسسة سياسية للسلطة دورا أساسيًا في إبعاد الدين عن السياسة، وفي تحرير السياسة من سيطرة المؤسسات والأطر الدينية. وإذا لم ينس الفرنسي اليوم أن بلاده مركز الكاثوليكية في العالم، فإنه يتعرف إلى نفسه أكثر بكثير في تاريخه الحديث وتراثه الثقافي منذ الثورة الفرنسية حتى اليوم. ويزيد في تأكيد هذا الشعور القومي واقع أن هذا التاريخ الحديث هو القسم المجيد من تاريخ فرنسا، على الصعيد الثقافي والسياسي والتقني معًا، أي على صعيد المساهمة في تكوين الحضارة الحديثة التي تقدم اليوم بسبب سيادتها وتفوقها، المعايير الأساسية التي يقيس بها باقي الشعوب إنجازاتها. وبشكل عام كانت الثقافة الحديثة إطار تنمية المساواة في الحقوق وتكافؤ الفرص، ومن هنا أصبحت عقلانية وأصبح التأكيد عليها والدفاع عنها دفاعًا عن العقل ضد ظلامية القرون الوسطى التي جسدت ثقافة العزلة والعزل والتهميش والاستبعاد للأغلبية عن السلطة. لا يكفي أن تدعو المنظومة الثقافية الجديدة إلى المساواة حتى تكون منظومة مساواة، إنما يجب أن تظهر واقعية هذه المساواة.

لكن انتقال النزعة الفلسفية العلمانية التي لا تشكل النظرية القومية إلا جانبها السياسي، أدّى دورا مختلفًا كل الاختلاف في البلاد الأخرى التي تمّت السيطرة عليها بشكل أو بآخر. فالعلمانية لم تنبت هنا من الصراع الاجتماعي الداخلي، ولم تنشأ إذًا نتيجة تفكك وتحلل القيم التقليدية الموروثة وزوال فاعليتها في الممارسة اليومية والجماعية، لكنها نشأت من طريق التبني من نخبة محدودة العدد وعلى الأرجح معزولة عن الشعب. فهي التي كانت بسبب انتمائها إلى الطبقات العليا المسيطرة أكثر أو الأكثر قدرة على اكتشاف الغرب والالتحاق بثقافته. وبينما كانت العلمانية الغربية فلسفة للثورة ضد الطبقة السائدة المتحالفة بشكل أو بآخر مع الكنيسة، ووعاء لأفكار التحرر والمساواة والأخوة والعدالة والمواطنية والقومية، جاءت العلمانية العربية هنا كوسيلة لتقوية النظام السياسي القائم وتدعيم الطبقة المسيطرة التي أرادت أن تستفيد من علوم الغرب الحديثة لتنعش نظامها اقتصاديًا وسياسيًا. وكانت كتقاليد وممارسات ولغة تفاهم ووعي من نمط جديد، وسيلةً لعزل الأغلبية الشعبية عن السلطة والسياسة.

إضافة إلى ذلك، ارتبطت الفلسفة العلمانية بظاهرتين أساسيتين سيكون لهما تأثير كبير في طبيعة انتشار هذه الفلسفة على الفئات الاجتماعية المختلفة وعلى الطوائف المختلفة. أدّى ذلك دورا كبيرا في تحويلها من فلسفة نشوء القومية الدهرية إلى فلسفة تحليل روابط الذاتية الداخلية والمحلية ولتغذية الانقسامات الطائفية في البلدان العربية.

الظاهرة الأولى، هي التوسع الغربي والسيطرة والاستعمار. استخدم المستعمرون الإنكليز والفرنسيون المدرسة الحديثة العصرية والدعوات الفلسفية العلمانية وسيلة لتمكين سيطرتهم على البلاد المفتوحة وتدعيم نفوذهم. وكتاب جمال الدين الأفغاني المسمى **الرد على الدهريين** مكرس لنقد المدرسة الطبيعية التي أنشاها الإنكليز في الهند لبثّ الدعوة تحت ستار الإصلاح الإسلامي للعلمانية. وفي جميع البلدان التي حاولت الدول الاستعمارية أن تسيطر عليها كليًا، جاءت الدعوة

ضد الإسلام كوسيلة لضرب الذاتية الثقافية للجماعة لإفقادها عصبية التضامن والتكاتف والتآلف ضد السلطة الأجنبية وإفقادها ثقتها بنفسها وتميزها الذاتي وتسهيل هضمها واحتوائها. وهذا ما أعطى الإسلام والعودة إلى التقاليد والتمسك بالأصول معنى جديداً سياسياً وقومياً ما زالت آثاره باقية حتى الآن في مختلف الحركات الإسلامية.

لكن في الوقت ذاته الذي كانت تتمسك الجماعات الإسلامية فيه بالدين للدفاع عن نفسها وتعبئة صفوفها ضد التسلط الأجنبي، كان يدخل في الوعي الإسلامي شيئًا فشيئًا، وتحت تأثير الهزائم المتواصلة، الشعور بالضعف والعجز وعدم الثقة بالذات. وشعور المستضعفين هذا على الساحة الدولية يعادل شعور المستضعفين من الأقليات على الساحة المحلية. ويزيد من هذا الشعور تعقيداً ذكريات الأمجاد الإسلامية التليدة التي كانت ترجع دائمًا في الثقافة الإسلامية إلى التمسك بالدين وبالعودة إلى النص القرآني لرأب الصدع وتحقيق الوحدة والاستقرار.

بمعنى آخر، كان وراء المسلمين تاريخ ما زال حيًا في الأذهان شديد الاختلاف عن التاريخ الحديث الغربي الذي دخلوا فيه من دون أي فكرة سابقة أو معرفة بقوانينه ووقائعه ومسائله الأساسية. وفي الوقت الذي كانوا يؤكدون فيه هويتهم الإسلامية لخوض الصراع ضد الأجنبي، كانوا ينكرونها في الممارسة العملية ويُفقدون الثقة بها ويُعظمون في سرهم منجزات وثقافات وذاتيات الشعوب الغربية المسيطرة.

بهذا كانت الذاتية الثقافية تتحول إلى رموز شكلية وودائع يثير المساس بها أو تغييرها هيجانات سريعة وردات أفعال عنيفة. وأصبح هذا التمسك الشكلي المبالغ فيه بالذاتية يعكس في الواقع العجز عن تطوير ثقافتهم الخاصة وقيمهم وإغنائها. وكان ذلك يخيف المصلحين منهم ويدفعهم إلى التمسك بالشكليات. هكذا أضاعت الهوية الذاتية أيضًا جوهرها وحركتها الداخلية المؤدية إلى الوطنية والعصبية. أصبحت الذاتية واهيةً كالزينة التي تخفي تحتها الفراغ الكامل.

خلق هذا الوضع نوعًا من الانسداد في الوعي العربي الإسلامي الذي يرفض تطوير القديم خوفًا عليه، ويقف حائرًا أمام المعطى الأجنبي الذي يخاف منه. ومن هذا الانسداد سيتغذى التعصب بالمعنى السلبي للكلمة، أي معارضة الآخر بالرفض المحض والسلبية واستخدام الهيجان مكان التأمل والتفكير والحوار الذي ميّز العقود الأولى لليقظة. هذا التعصيب الفكري هو اليوم صفة مميزة للانسداد العقلي.

بقدر ما ارتبطت العلمانية بالسلطة، هذه السلطة التي بقدر علمانيتها كانت ترتبط أيضًا بالأجنبي، نزلت النزعة الدينية إلى المعارضة. وبقدر ما ارتفعت الأوساط الاجتماعية التي تتبنى العلمانية في المرتبة الطبقية، نزل الدين الذي كان حامي السلطة في الماضي ضد الهرطقات العامية إلى الشارع الشعبي. لكن هذه المعارضة ستبقى سلبية عنيدة وقاصرة معًا بسبب فقدانها نظرية حيّة ومتجددة تستجيب لمتطلّبات العصر والصراع الإجتماعي الحديث. ولم تنجح إلا في إيران وتجاه سلطة زمنية من النمط ذاته: مغلقة، جامدة ومتيبسة، قمعية وقهرية عاجزة عن المناورة والصراع. نجحت المقاومة الدينية الإيرانية الشعبية بقوة العدد والعناد والصلابة، ولم تستخدم في تكتيكاتها الرماح، لكنها عملت كمدحلة ثقيلة وصلبة تسحق بضخامتها كل من يقف في طريقها، ميدانها شوارع المدن الإيرانية كلها ومراهنتها كلية ومطلقة. كانت إيران الحالة القصوى للأنموذج الذي يسود البلاد الإسلامية كلها: الدولة العلمانية المتعاملة مع الغرب، المستبدة حتى النهاية،

المعادية مطلقًا للشعب والمجسّدة لمصالح عصبة ضيقة قليلة القيمة والهيبة والعقل، شديدة التعصب للنظرية العرقية القومية وللتاريخ الماضي الماقبل إسلامي، والشارع الفقير من العامة، الإسلامي الصميم، المعزول مطلقًا والمدفوع إلى الانتحار ثقافيًا وسياسيًا واقتصاديًا. أي كانت الأقلية الاجتماعية هي الأغلبية في الحكم والسلطة، بينما كانت الأغلبية الاجتماعية قد تحولت بالقوة إلى أقلية ثقافيًا بسبب معاداة السلطة الدين ونشر النزعة الآرية الفارسية والعداء للعرب رمز الدعوة الإسلامية، وسياسيًا بسبب فرض دكتاتورية مطلقة وسوداء لم يعرف لها التاريخ مثيلًا، لا سند لها إلا العنف والاغتيال والتجسس والملاحقة والحرب الوقائية والمعلنة ضد الشعب الإيراني كله.

هكذا جاءت المقاومة الدينية انفجارًا، وجاءت الثورة السياسية تدينًا، والتحرر إسلاميًا، والسلبية إنجازًا، وأمكن لدين الزوايا العريق أن ينتصر على علم الحضارة الأميركية الحديث.

هذا الأنموذج ينطبق إلى هذا الحد أو ذاك على جميع الدول الإسلامية القائمة. لا شك في أن هناك ظروفًا مختلفة وصورًا مختلفة أيضًا تتغير بحسبها الخطة الأصلية. فقد يكون هذا الحكم أكثر أو أقل ارتباطًا بالأجنبي، أشد أو أضعف استبدادًا، لكن المقاومة الدينية موجودة دائمًا، تكون كامنة أحيانًا وفاعلة أحيانًا أخرى، لكنها تمثل دائمًا قوة رفض مستعدة في كل لحظة للبروز والاشتعال، وهذا بغض النظر عن إمكانات انتصارها. ونجاحها غالبًا ما يكون أصعب من هزيمتها، لكنها تبقى حركة مطالبة مستمرة بشرعية ضائعة، هي شرعية وجود قبل أن تكون شرعية سلطة.

الآن ليس من الضروري أن تتكرر ثانية الموجة الإيرانية، بل على العكس، إن انتصار الثورة الإيرانية غيّر ظروف الثورة السياسية في المنطقة. ومنذ الآن ستأخذ المنظمات السياسية للمعارضة درسًا من إيران فتعيد إلى الدين اعتباره كي تحوي من جديد المقاومة الدينية. لكن على برامج هذه الحركات السياسية وصحتها وصدقها يتوقف مصير هذه المقاومة: اندماجها في مقاومة أعلى سياسية عامة شفافة، أو خروجها من جديد إلى دائرة الرفض السلبي.

أما **الظاهرة الثانية**، فهي ارتباط الدعوة العلمانية بالحداثة والتطور والحضارة. فالحضارة علمية في وسائل تحقيقها وتقنياتها، أو هكذا فُهمت من الغربيين والشرقيين على السواء، وهي علمانية من حيث نظامها الاجتماعي. ومن شأن هذا أن يُدخل البلبلة في أذهان العرب الذين لا يعادل تمسكهم بهويتهم المتمحورة بشكل عام حول الدين، إسلاميًا كان أم مسيحيًا شرقيًا، إلا عطشهم الشديد للتقدم العلمي والحضاري لمواكبة العصر واستعادة مجد أجدادهم. أثارت هذه المسألة الكثير من عدم الانسجام في مواقف مثقفيهم وأقوالهم وأعطت حلولًا أصيلة لكنها نادرا ما كانت عملية. فانقاذ ماء الوجه بالكشف عن أصول العلم في التراث لا يخفف من وطأة انتشار «الجهل»، ولا يزيل بنية ثقافية كاملة أيديولوجية مستندة هي ذاتها إلى شبكة من العلاقات الاجتماعية وروابط السلطة، لذلك كان الاتجاه عميقًا للالتفاف على التراث وعلى مسألة الهوية بقصد تسريع عملية التحديث العلمي والسياسي.

لكن هذا التحديث وصل أيضًا إلى طرق مسدودة. فالتحديث العلمي الذي بدأ منذ منتصف القرن التاسع عشر في الإمبراطورية العثمانية وفي مصر محمد علي إذًا، أمكن أن يفتح الطريق أمام بناء مدارس جديدة ونشر العلوم والمعارف الغربية الحديثة، إلا أنه ظل عاجزًا عن أن ينشر روحًا فلسفية جديدة؛ أي قيمًا عقلية جديدة قوية وصلبة بما فيه الكفاية حتى تنقض الأيديولوجيا

السائدة وتعيد صوغ عناصرها المفككة في أيديولوجيا جديدة دهرية مضمونًا. وزاد في صعوبة ذلك أن مثل هذه الأيديولوجيا كانت مرتبطة بالتوسع الغربي، وكانت تتلقى بسبب ذلك نقداً عنيفًا موجهًا من أولئك الذين ينادون بالتحديث ذاتهم، من أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. ولم يكن من الممكن إذًا استبدال العقلانية التقليدية المتبلورة في الإنسانية الإسلامية وقيمها الدينية، بعقلانية حديثة قائمة منذ لوك وفولتير على فكرة الحرية الفردية والانسجام الطبيعي.

هكذا بقيت الفلسفة الدينية، أو العاطفة الدينية المتمسكة بالقسر الشرعي وتطبيق النصوص والسنة، السند الأساس للتماسك القومي النسبي للجماعة، قاعدة كل مقاومة للتسلط الأجنبي. ولم تستطع فكرة الحرية الفردية والإنسانية المادية أن تشق طريقها أبداً، كفلسفة شعبية، أي مسيطرة وموجهة للسلوك الإنساني في العالم العربي. وبقيت الحضارة تعني على هذا المستوى إذًا النقل الذرائعي للمعلومات والمعارف المفيدة في هذا الميدان أو ذاك، وفي هذه الحقبة أو تلك. وعلى الرغم من أن حجم هذه العلوم العصرية وسعتها زادا مئات المرات تأثيرا في مجرى الاقتصاد والمعرفة، إلا أن نبعها ظل خارجيًا، ولم يتولد أبداً العقل، أي الترابط المفهومي الخاص الفردي والجماعي الذي يتيح انتاجًا مستمرا ومحليًا لهذه المعارف. وهنا كان للصعيد السياسي تأثيره الحاسم. فلا يمكن تغيير العقل من دون تغيير علاقات القوى والمرتبية الاجتماعية. فنظام المعرفة هو التعبير الخاص لنظام السلطة وأداة صيانته وتطويره.

هكذا تم الانتقال إلى فكرة التحديث السياسي. والتحديث السياسي يتجسد في الدهرية التي تقوم على مبدأ فصل السلطة الزمنية عن السلطة الدينية. وهنا كانت المشكلة الحقيقية التي ما زال يتخبط فيها المجتمع العربي والإسلامي حتى اليوم. ولا تثير قضية الفصل هذه مسألة التحالفات وعلاقات القوى المحلية فحسب بسبب إعادة تنظيم المرتبية الاجتماعية ومواقع الطبقات والفئات والنخب التي يفترضها هذا الفصل، ولكنها تثير أكثر من ذلك مسألة ميزان القوى الخارجي. فأي أزمة داخلية تكون مرتبطة بإضعاف موقع الدولة وتعريضها لخطر الوقوع في براثن التوسع الغربي، وبشكل عام دفع الخوف من هذا الخطر الشارع العربي الإسلامي والمسيحي معًا إلى دعم المرتبية الاجتماعية التقليدية ضد النخب الحديثة الراغبة في التحديث العلماني، ووحد كلمة الفئة العليا تجاه التغييرات العنيفة التي طالب بها الثوريون العلمانيون كحل للتخلّف والضعف السياسيين.

وهكذا إذًا، بقيت مسألة العلمانية رهينة مسألة الاستعمار والخوف من السيطرة الأجنبية. ولم تستطع أن تتقدم بعض الخطوات إلا عندما أمكن لبعض الوقت تحقيق التآلف بين مختلف النخب التقليدية والحديثة. لكن في هذه الأوضاع أعطت العلمانية نتائج معاكسة كليًا لما كان ينتظر منها، أي الديمقراطية والحرية والمساواة. فتحالف النخب التقليدية والحديثة يحمل معه باستمرار الاستبداد والدكتاتورية ويثير ضده إجماعًا شعبيًا لم يفتر منذ القرن التاسع عشر. أما الديمقراطية التي حلم الفريق البيروقراطي التقليدي العثماني أو العربي بتطبيقها في أوضاع الصراع ضد النخبة الحديثة، فجاءت لتؤكد استمرار النظام السلطاني القديم على الرغم من المظاهر الحديثة. هذا ما حصل مع «ديمقراطيات» مصر وسورية والسودان والمغرب ولبنان والعراق من وغيرها من البلدان العربية. وكانت «البرلمانات» محشوة برجالات النخبة المحافظة.

أخفقت العلمانية عندما عجزت عن أن تكون وعاء فاعلًا، ونمطًا في العلاقات الاجتماعية المنذور لدفع الديمقراطية إلى الأمام، أي إلى توسيع دائرة اتخاذ القرارات الخاصة بالجماعة وزيادة

ساحة المسؤولية والمشاركة الشعبية في السلطة. وأدت العلمانية إذًا، في شكليها الإصلاحي والجذري إلى تفريخ استبدادية حديثة هي الدكتاتورية السوداء التي سبق اللاتينيون فيها العرب والأفريقيين والآسيويين ضد الاستبداد القديم للدولة اللاقومية القديمة. كانت العلمانية تظهر كفلسفة للديمقراطية وللتحديث السياسي الذي يتيح لأفراد من جميع الأديان الاشتراك المتساوي في السلطة والحكم والثقافة والاقتصاد. وهذا المفهوم الذي يربط بين تحقيق المساواة والقانون، وبالتالي المواطنية بمعنى الانتماء إلى أمة، وإلغاء الدين عن الدولة، كان في الواقع الوليد الطبيعي لأوروبا الحروب الدينية وللممالك التي كانت تقوم على فكرة أساسية هي أن المبدأ الأول إن لم يكن الوحيد للجماعة، هو حماية الإيمان الصحيح ونشره ضد الأشكال الأخرى الخاطئة الدينية. ممالك القرون الوسطى الغربية كلها كانت ممالك المسيح التي تقوم فيها السلطة على أساس هذا المبدأ. وبهذا المعنى كانت فكرة الدولة تقف حائلًا دون نشوء تطور الأمة بالمفهوم الحديث، أي الجماعة التي تنظم نفسها في إطار دولة ليس لخدمة عقيدة معينة، لكن في سبيل سعادةِ الجميع وسعادة البشر. ولم يكن تغيير هدف الدولة هذا من خدمة الله إلى خدمة الجماعة أمرا يسير المنال في أوروبا القرون الوسطى؛ إذ كي يتم هذا الانتقال لا بدّ من سيادة أيديولوجيا إضافية تعطي الحياة الدنيا قيمة أساسية إن لم تكن معادلة لقيمة العبادة، إلا أنها لا تقل عنها من حيث الأهمية. إن وجود هذه الأيديولوجيا الإنسانوية هو وحده الذي يسمح للشعب أن يسأل السلطة عن إنجازاتها في سبيل سعادته، وأن يطالب أيضًا، ليس بحقوقه الاجتماعية والدنيوية فحسب، لكن بالسلطة واتخاذ القرار الذي سيؤثر في إنجاز هذه الحقوق. ولهذا فإن المؤرخين السياسيين الغربيين يعودون في أثناء دراسة نشوء المفهوم الدهري إلى بداية التسامح الديني في الممالك الغربية. لكن لم يصبح هذا المفهوم سائدًا في السياسة الغربية إلا في القرن السابع عشر. ففي فرنسا كان «منشور نانت» (Edit de Nantes) الذي سنّه هنري الرابع في 13 نيسان/ أبريل في عام 1598 هو أول من أعلن السماح للبروتستانتيين بحرية ممارسة عبادتهم في فرنسا. لكن لويس الرابع عشر سيتراجع عنه في عام 1685 دافعًا البروتستانتيين إلى التشرد، وذلك على الرغم من أن لويس الرابع عشر كان من أكثر الملوك الفرنسيين الذين عملوا على تحديث الدولة الفرنسية.

أما في بريطانيا، فجرى الاعتراف بالحرية الدينية بقرار التسامح في عام 1689 للبروتستانتيين الذين لا يمتثلون للكنيسة الإنكليزية، ثم مع الزمن عمّ مفعوله الكاثوليكيين. أما في ألمانيا، فكانت القطيعة أعنف من ذلك مع فكرة الدولة الدينية في إثر حرب الثلاثين عامًا (1618 - 1648). أما في روسيا، فلم تتخل الدولة عن مبدأ تجسيدها لدين واحد إلا مع قدوم بطرس الأكبر (1683 - 1725)[30]. والثورة الفرنسية في عام 1789 هي التي ربطت في الحقيقة بين العلمانية كفلسفة دهرية وتكوين الدولة الأمة التي تفترض المساواة في الحقوق والحرية وسيطرة القانون. لكن التقدم في اتجاه الديمقراطية هذه سار في أوروبا كلها وخارج إطار الفلسفة العلمانية. فمنذ القرن السابع عشر قامت أرستقراطية الويغ (Whig) في إنكلترا، وهي مكونة من كبار ملّاك الأرض المنحدرين من الأسر التي حاربت الستيوارت (Stuarts) بتشجيع التجارة وفرض قانون الضرائب، ثم بخلق البرلمان والسّير نحو دولة دستورية. وبثّت هذه الأرستقراطية بالتحالف مع فئات كبار التجار والفئات الأخرى الحاكمة، وباسم ثورة 1688، أفكار الحرية التي لم ينس فولتير ولا مونتسكيو مديحها[31].

أما في فرنسا، فارتبطت أفكار العلمانية بالديمقراطية نتيجة السياسة المطلقة التي اتبعتها

الأرستقراطية الفرنسية بقيادة أسرة البوربون منذ القرن الثامن عشر. وهنا جاءت الديمقراطية كثورة سياسية لتتوج التحديث العلماني للدولة الذي بدأت به الأرستقراطية ذاتها قبل أن تتراجع عنه.

كانت الثورة الفرنسية ذاتها عاملًا تاريخيًا جديدًا فرض على ألمانيا طريقة أخرى للدخول في العصر القومي الحديث. فبسبب التهديد النابليوني اضطرت الأرستقراطية الألمانية إلى أن تخضع بسرعة للبيروقراطية وتسلّم لها بالقسم الأكبر من سلطتها. وهكذا أمكن لهذه البيروقراطية أن تصادر الثورة السياسية وتقوم خارج إطار أي ديمقراطية ممكنة بتحقيق الوحدة الألمانية والدولة القومية. وحافظت هذه البيروقراطية على موقعها القوي في الدولة الألمانية حتى الوقت الراهن، وصادرت الثورة الفكرية العلمانية التي لم تظهر أبدًا هنا، بل وجدت تعويضها في الفكرة الألمانية الرومانسية وشبه اللاهوتية للقومية التي ستظهر بقوة في منتصف القرن العشرين. وشكلت هذه الأيديولوجيا أكبر تحد للفكرة العلمانية الديمقراطية والإنسانية التي ازدهرت في فرنسا. ففكرة الدولة المعبرة عن دينٍ واحد تحولت إلى فكرة سيطرة العرق الواحد، أي إن مضمون الأيديولوجيا الدينية للدولة حافظ على نفسه بأن غيّر من شكل تظاهره.

لن تنتقم الفلسفة العلمانية لنفسها إلا على يد الثورة البلشفية التي دفعت إليها أرستقراطية منحطّة ومفككة ومستعبدة للبيروقراطية الروسية وغير قادرة على الاستمرار في طريق بطرس الأكبر، أو الانفتاح على الطريق البريطانية. وبسبب عجزها عن أن تسير في طريق السلطة المطلقة أو السلطة الديمقراطية كان محتمًا عليها التسليم لليعقوبية البلشفية الجديدة. لكن هنا أيضًا، جاءت العلمانية القصوى للماركسية المروسة لتبني الدولة القومية من دون أوهام ديمقراطية أو ليبرالية.

على عكس ما جرى في أوروبا، خرجت الدولة الإسلامية في القرون الوسطى دولة تعصبية على الصعيد السياسي، أي ميّالة إلى تحديد الحرية الدينية بعد فترة طويلة من التسامح العقلي شمل المذاهب الفلسفية المختلفة والمتباينة كليًا مع الاعتقاد الديني. وكانت النخبة التقليدية تعمل من الانعزال الديني الذي لا يتنافى مع التسامح، سلاحها الخاص لمحاربة النخب الصاعدة. وكانت الكنائس العربية أكثر معاداة للإصلاحات العثمانية السائرة ضمن أفق تدهير الدولة منذ منتصف القرن التاسع عشر، مما كانت عليه الهيئات الدينية الإسلامية، خصوصًا أن هذه الأخيرة كانت مسايرة إلى حد كبير لما تسنّه السلطة الحاكمة. يضاف إلى ذلك أن فكرة ارتباط الدين بالدولة الشديد العمق، في الوعي الشعبي الإسلامي من دون شك، تبخرت منذ فترة طويلة بعد زوال الخلافة ونشوء الصراعات السياسية والدينية المختلفة وظهور السلاطين والسلطنات. وحاول كثير من المفكرين المسلمين القدماء أن يفرق بين الخلافة والسلطنة، على أساس استلهام الأولى لشرعيتها من تطبيقها الشريعة الإسلامية، بينما لا تقوم شرعية الثانية إلا على مبدأ الغلبة والقوة. واعترف كثيرون منهم، في سبيل حماية الملّة، أي الأمة وصيانة وحدتها بضرورة التوصية بإطاعة السلطان حتى لو لم يكن متمسكًا بالشريعة ومطبقًا لها. وهذا الانشقاق في الوعي السياسي الإسلامي هو الذي أدى إلى تحويل الحقبة الراشدية إلى حقبة مثالية، لم تحتفظ بتأثيرها العميق في الذهن إلا لأنها أصبحت رمزًا مثاليًا يتعارض مع الواقع المعيوش ويعكس الطموح الميتافيزيقي إلى الوحدة الضائعة للدين والدنيا.

لم تكن الجماعة الإسلامية بشكل عام في بداية القرون الوسيطة بحاجة إلى تأكيد فلسفي

مادي جديد لتخرج من عبودية نَذْر نفسها للعبادة وللحياة الآخرة. فالتأكيد على السعادة في الحياة الدنيا، وضرورة الموازنة بين حَاجات الروح وحاجات الجسد يضغط على المسلم في الميادين الدينية كلها، من قراءته سيرة الرسول إلى استعادته تاريخ المسلمين من قادة عسكريين وسياسيين إلى فلاسفة وعلماء وحكماء ...إلخ. ويبدأ التأكيد على أهمية الجانب الدنيوي منذ أن يعلن محمد أنه بشرٍ مثله مثل الآخرين، لا يختلف عنهم إلا في ما يوحى به إليه. والحديث المنقول عنه في إثر حادثة روي له فيها أن فلانًا يصوم النهار ويقوم الليل ...إلخ. أجاب: «أما أنا فآكل وأشرب وآتي النساء. فمن رغب عن سنّتي فليس مني» ذو معنى بليغ. ولمن اللافت أن أحداً من القادة المسلمين الكبار من خالد بن الوليد إلى عقبة بن نافع وغيرهما كثر لم يتحول إلى قديس في الوعي الشعبي، كما هي الحال في الغرب. وأقل من ذلك بكثير الحكام والسلاطين الذين احتفظوا ببعض الذكر الحميد. وإذا استثنينا الخلفاء الراشدين الذين لا يخلو الأمر ممن يشكك في ورع بعضهم ثم عمر بن عبد العزيز، لم يحظ الأمراء العرب أو المسلمون بتقدير كبير. والقصص التي تروى عنهم، من معاوية حتى هارون الرشيد والمأمون تجعلهم بالأحرى رجالًا عظماء من دون شك، لكن شديدو التعلق في الوقت ذاته بحياتهم الدنيوية وسعادتهم المادية والجسدية. وبقي صلاح الدين الأيوبي، رمز الانتصار في صراع تاريخي أخذ إلى حد كبير طابعًا دينيًا، قديسًا في نظر معاصريه من الغربيين أكثر بكثير مما هو عليه اليوم في نظر العرب أو المسلمين. ولم يطمح في يوم من الأيام حاكم عربي إلى أن يرقى إلى منصب أعلى من منصب الحكمة والعدل.

هذا الجانب الدنيوي والدهري من الثقافة والتاريخ العربيين لم تحلل آثاره بعد على مجرى التطور الحديث. وربما كان ذلك أحد أسباب بروز العلمانية الغربية هنا، ليس كفلسفة مادية أساسًا، لكن كفلسفة للديمقراطية والعدل، أو بالأحرى كعقيدة نضال النخبة الجديدة في سبيل استلام السلطة وبناء دولتها الحديثة على مقاسها.

الآن مع العودة بالذهن قليلًا إلى الوراء، نميل إلى الاعتقاد أكثر من قبل أن ضعف النظام الإسلامي الذي كان قائمًا منذ القرن الثامن عشر، كان في فقدانه جانبه الديني الأخلاقي والمعنوي وليس بسبب تدينه في عالم حديث قائم على العلاقات المادية. لكن دنيويته كانت وضيعة ودنيّة بشكل لم تكن تستطيع أن تقدم أي فلسفة لحياة جديدة منسجمة مع العصر الراهن. ولم يكن شعور الجمهور العام بالعزلة والاستبداد والضيق نتيجة تطبيق قواعد دينية من سلطة مجسدة لسلطة إلهية، لكن على العكس من ذلك، بسبب فقدان مثل هذا التطبيق الذي انعكس في تحلّل الإدارة والسلطة والجيش والمسؤولية وسيادة التجارة والمنفعة الفردية والسرقة والتبذير السلطاني والتهتك حتى في الأوساط الدينية العليا، كما يصفها رجال ذلك العصر. وهكذا لم تكن المشاعر الدافعة إلى التمسك بالدين لدى الجمهور ذات صبغة قرن أوسطوية تهدف إلى عودة المثال المسيحي للدولة التي تضع نفسها في خدمة الإله ضد المثال الدنيوي الإنساني الراغب في تحقيق السعادة الأرضية، بل كانت دعوة إلى تحقيق هذه السعادة ومطالبة بالإصلاح والعدل.

هكذا نجد أنفسنا هنا في مناخ ثقافي كلي الاختلاف عن المناخ الثقافي الأوروبي حين بدأت التحولات القومية والصناعية والعلمية. وهذا هو معنى التراث. وليس للكتب الصفراء المعاد نشرها من قيمة إلا في ما تستطيع أن تنيره من جوانب هذا المناخ الثقافي الخاص. أما إعادة ترجمتها للبرهان على وجود الغرب في الشرق أو العكس، فليس له أي معنى غير الاستجابة لعقدة المَحْوَرة الأوروبية التي ورثناها عن الثقافة الغربية ذاتها.

جاء فصل الدين عن الدولة في البلاد الإسلامية إذًا على يدي الدولة ذاتها قبل أن تتبناه النخب المحلية الحديثة وتدفع بجوانبه الفلسفية. وظهر لهذا السبب أيضًا كاستمرار وتطوير لسياسة فصل الجمهور المتزايد عن السلطة وتحرير يد الدولة من سلطة الدين، آخر مرجع شعبي ووسيلة الضغط الوحيد بيد المعدمين من السلطة والعلم.

إذا كانت العلمانية لم تأت بالديمقراطية في الدول الأوروبية كلها، ولا في الدول العربية أيضًا، إلا أنها حملت معها بشكل عام شرعيتها عندما جعلت من الحرية الفكرية والدينية والسياسية وسيلة لتوحيد الأمة وخلق المواطنية. وبقدر ما ساعد تكوين الأمة على النهوض الاقتصادي العام الفردي والحكومي في البلاد الأوروبية، تأكدت العلمانية كممارسة قانونية وديمقراطية وتحوّلت إلى فلسفة باطنة أو ظاهرة هي التي تسيّر الدولة الحديثة. وبهذا أصبحت الدولة الحديثة هذه ملك مواطنيها الذين يقررون بحسب الأغلبية وجهة سيرها وقوانينها، بما في ذلك ربما عودتها إلى دولة دينية من نوع جديد، أي دولة عرقية صافية[32]. لكن لم تستطع في البلدان العربية لا أن تكون ضمانة للديمقراطية السياسية، أي رافعةً للثورة السياسية كما كانت في فرنسا القرن الثامن عشر، ولا رافعة لتكوين الدولة الواحدة والأمة كما كانت في ألمانيا. وعندما بدأت تفرش ظلها على العالم العربي جاءت إما لتغطي سيادة إمبراطورية جامعة لمختلف القوميات، أو لتخلق إمبراطورية جديدة، أو لتكرس تقسيمات رسمها ونفذها مندوبو الدول الكبرى.

ليس من الضروري إذًا وجود فلسفة علمانية ونجاحها حتى تتحقق الديمقراطية، ولا العكس أيضًا، فليس بينهما علاقة وجوب. كما أنه ليس من الضروري أيضًا لقيام الأمة وتوحيد الدولة وجود فلسفة علمانية خاصة. لكن هذا لا يعني أن الديمقراطية الحديثة والأمة العصرية، بمعنى المواطنية الواحدة لجميع السكان تقوم بالدين، ولا تستدعي التغيير الفكري والبنيوي، بل يعني أن لهذا التغيير قوانين أخرى مرتبطة مباشرة بالصراع على السلطة، الذي يشمل أيضًا الصراع الفكري. والعلمانية ومصيرها السياسي يبيّنان المشروع الحقيقي والمصير التاريخي للنخبة العربية الحديثة التي بقيت على هامش سلطة الدولة، لا تناضل ضد التيار وإنما معه، ولا تسير باتجاه الجمهور وإنما بعكسه كي لا تحصد في النهاية إلا تبخرها السياسي والفكري وزوالها.

ليس هناك في العالم كله اليوم أنظمة أكثر دهريةً في الممارسة والعقيدة من الأنظمة العربية. فليس هناك نظام يعتبر أن هدفِه هو رفعة الإسلام، أو حتى اليوم رفعة العروبة، وفرض الدين الصحيح والقومية الصحيحة ليبرئ ذمته تجاه الله أو التاريخ في اليوم الآخر أو أمام الأجيال المقبلة، وتعمل على هذا الأساس، بما في ذلك الدول التي تعتبر الإسلام قانونها. لكن الدهرية المدفوعة إلى أقصاها بقدر ما يزداد فقدانها الفلسفة الإنسانوية التي تعمل فيها كمحرك مثالي وأخلاقي يحل محل المحرك الديني، تزداد خسّةً وضعَةً، وتتحول من فلسفة بنّاءة للحرية والجماعة إلى فلسفة للانتهازية والوصولية والانتفاعَ والفساد والانحلال والاستسلام للأهواء. وليس بين الدنيوي والدنيّ إلا خطوة واحدة، وهذه الخطوة ذات نتائج كبيرة. فبسبب النضالات العنيدة في سبيل الحرية والمساواة والعدالة أخذت العلمانية شرعيتها كموجه فلسفي للدولة وللأمة. لكنها عندما تصبح إضفاءً للشرعية على الاستبداد والظلم واللامساواة والانعزال تتحول إلى سلطة تقارب العداء للأمة والاستفزاز للجماعة. ومع ذلك، وكما أنه ليس هناك مخرج علماني، ليس هناك أيضًا مخرج ديني، وليس هناك مخرج عقلي. ولهذا أيضًا، بقدر ما يزداد الطابع الدهري للدولة يزداد الطابع الطائفي للأمة والسلطة. والملوك والسلاطين الأكثر دهرية في حقيقة نفوسهم وفي

ممارستهم هم الأكثر ميلًا إلى الاستسلام، في السياسة، للأهواء الطائفية. فالمثالية وروحها الدينية المطرودة، كروح شريرة من الدولة، لا تلجأ إلى الشعب إلا كي تعد تحوّلها المقبل وتقمّصها الشيطاني من السلطة. وهكذا تجد الأمة المشدودة بين دولة المتفوقين وحقارة الهابطين وحدتها التاريخية المحتاجة دائمًا إلى تأكيد في الحروب الطائفية والنزاعات المحلية. لكن الجسد الذي يثقل على الروح ويعذبها في سجنه يصبح هو ذاته شرطًا لتحررها، وهي بحاجة إليه كما هو بحاجة إليها. والخلاص لهذه الأمة الصوفية الفظيعة التي لا تكفّ عن استعادة بكارتها وفقدانها، في تاريخ آخر، هو من دون شك ما وراء التاريخ الراهن: تاريخ الأيديولوجيا.

هكذا يمكن القول إن الأفكار ذاتها التي قادت أوروبا من التعصب إلى التسامح، ومن سيطرة الدين إلى الدولة، كان لها عندنا مفعول معاكس. فتحت تأثير العقلانية الحديثة تمّ انغلاق الوعي والتقوقع السحري والخرافي، وتحت تأثير العلمانية والدولة العصرية ضاع التسامح الديني وشاعت سيطرة الطائفية وتحللت العصبية، كل عصبية. ذلك أن هذا التحديث كان يعني أساسًا الفصل الحقيقي بين من هم فوق ومن هم تحت. وكلما زاد تطور الدولة الحديثة حجمًا وتقنيةً نقص نفوذها وضاعت سيادتها، وكلما نمت الطبقة العصرية ضاقت حجمًا وزادت سلطة. وبشكل عام أصبح هنا قانون جديد للاقتراب من السلطة والابتعاد عنها، وذلك مهما كانت النيّات، هو قانون التغريب والاغتراب. فكلما نقص الطابع العصري الغربي للفئات الاجتماعية بعدت عن السلطة. وهذا وضع موضوعي يفرض نفسه من خلال ضرورات تسيير الدولة والإدارة والاقتصاد ...إلخ. وثورة العامة مضطرة إذًا إلى أن تخون ذاتها منذ اللحظة التي تنتصر فيها مصلحة السلطة لأصحابها. من هنا يسير النظام إلى تكوين سلطتين، سلطة الدولة وسلطة الدين. الأولى في القمة والثانية في القاعدة. والصراع بين هاتين السلطتين هو الذي يحدد الصراع ضد الأديان المختلفة أو الأقليات. وهكذا تحولت الأغلبية الاجتماعية إلى أقلية سياسية وهي مضطرة في هذا النظام السياسي العام إلى أن تبقى أقلية، أي هامشية بالنسبة إلى اتخاذ القرار وممارسة السلطة الفعلية[(33)].

هذا التحول هو الذي يفسّر تطور العلاقات بين هذه الأغلبية والطوائف المختلفة في داخلها.

باختصار، إن الخلط بين الدين والطائفية هو الذي يجعل من الصعب فهم الحوادث السياسية التي يمر بها الوطن العربي. وهذا الخلط مقصود عادة، لأن حياة الطائفية، أي الاستخدام السياسي للدين، قائمة عليه.

لنقل منذ البدء إن الطائفية هي الوليد غير الشرعي للدهرية، أي للانفصال الطبيعي للدين عن الدولة؛ إذ لو كانت الدولة دينية بالمعنى التقليدي للكلمة لفرضت الطائفة الكبرى دينها على غيرها ولكانت مسألة الأقليات قد حُلّت مبدئيًا لا عمليًا. وخضوع الدين للسياسة هو الشرط الأول للدهرية منذ مكيافيلي الذي أوصى أميره أن لا ينسى أهمية هذا العامل في الصراع على السلطة. ذلك أن إخضاع الدين للسياسة يعني استخدام ما بقي من العصبية الماضية في سبيل تحقيق أهداف مادية دنيوية لا علاقة لها بالدين، أو برفع سمعة هذا المذهب أو ذاك، أو تأكيد سلطة الله هنا أو هناك، والحروب الدينية هي تلك التي تندلع لا لتحقيق أهداف دنيوية كتغيير رئيس الدولة أو المجلس النيابي، لكن لتحقيق سيادة دعوة دينية. وهذا النوع من الحروب أو النزاعات ليس له وجود في الوطن العربي اليوم، أو على الأقل لم يوجد حتى الآن، وهذا لا يعني أنه لن يوجد.

للحروب الدينية بالمعنى الحرفي للكلمة، على الرغم من أهدافها المعلنة الدينية، أهداف اجتماعية وسياسية، تمس إلى حد عميق حاجات الناس ومشكلاتهم. وليس من الضروري أن نفكر أنها تتستّر بستار الدين، لكنها يمكن فعلًا أن تجد في الأيديولوجيا الدينية، أو في نوع من الأيديولوجيا الدينية شكل التعبير المثالي عن أهدافها وصيغة رمزية للتعبئة الجماعية القومية أو ما فوق القومية. والفتوحات الإسلامية كانت في الوقت ذاته فتوحات دينية مدفوعة بِقوةٍ الاعتقاد بالحقيقة الإلهية وضرورة نشرها والدفاع عنها، وفتوحات سياسية معبرة عن عنف صد الجماعة العربية الصاعدة للنفوذ الأجنبي المتاخم لها من ثلاث جهات، الإمبراطورية الفارسية والبيزنطية والحبشية، وحماستها للوحدة والتوسع وتأكيد الذات ضد الغير. كما كانت فتوحات اجتماعية تصب في إطار إعادة تعديل النظام الزراعي المتهاوي نحو العبودية والتفسخ الموروث عن الإمبراطوريات السابقة، بتدعيم سلطة الدولة، وتأكيد هيبة القانون والشريعة، وإعادة تنظيم الإدارة ومرافق التجارة والمواصلات العامة، وتحقيق القاعدة العدالية الضرورية لكل اجتماع بشري.

لكن التعبير الديني للحركات السياسية غالبًا ما يأتي ليعكس اتساع الحلف الاجتماعي الذي يميز الحركات الكبرى المتعددة الأهداف والمنذورة لقلب موازين تاريخية عظمى. فالانتماء إلى دين يتجاوز الانتماء المحلي إلى عائلة أو عشيرة أو قوم والانتماء الاجتماعي إلى طبقة والانتماءَ السياسي إلى حلف أو حزب، ويعلن بذلك منذ البدء طبيعة الأهداف التي يريد تحقيقها، ونوعية الانقلاب التاريخي الذي يريد أن يحدثه وحجمه.

لا تولد الأديان إلا في فترات المخاض الاجتماعي والقلق والنضال الشديدة التي ترهن حياة الأشخاص والجماعات بتحقيق عظائم الأمور وتلهب مشاعرهم بالقيم المعنوية العميقة. وهؤلاء هم الذين يحققون الانتصار الذي يستهلكه ورثتهم ويوظفونه في الميادين العائلية أو الفئوية أو العشائرية أو القومية. وحلف المعاني لا يلبث أن يتحول إلى حلف المصالح. ومصير دعوة الحرية الحديثة والإنسانية المتنوّرة لم يختلف عن ذلك، والديمقراطية الغربية التي نشأت عنها عكست اقتسام المصالح الذي مهد السبيل لتحقيقها دعاة الحرية والمساواة والإخاء، ومات من أجلها في ثورة الحرية آلاف الناس من دون أن يفيدوا منها قليلًا أو كثيرا.

تبدو لنا فكرة الحرية كشعار شديد الغموض ومعناه غير جليّ. ففي الشرق كما في الغرب، يمتشق القمع حرابًا ملونة بدِم الحرية، فمنها السياسية ومنها الاقتصادية ومنها الفكرية. والحرية التي لم تعد تعني شيئًا كثيرا اليوم على صعيد السياسة اليومية للأنظمة هي التي يسمح بذكرها كل نظام ويستمد شرعيته منها[(34)]. كذلك كان الدين، كمنبع للقيم الإنسانية والأخلاقية التي لا يمكن لسلطة أن تحظى على الشرعية من دون التقرب منها.

بقدر ما تعكس فترة ظهور «الأديان» توسع الحضارة وتقدمها وانطلاقها بانطلاق هذه الاندفاعة المعنوية المجردة والصافية في مثاليتها، تعكس الطائفية تدهور الحضارة وتترجم انحطاط الأخلاق واندثار المعنى. فهنا لا يظهر الصراع على المصالح في شكله الأكثر جزئية ومادية، لكنه يحاول أكثرٍ من ذلك أن يستخدم التراث المثالي في سبيل تحقيق أهدافه الخاصة. إنه عكس المثالية تماما، أي هو المادية الحقيقية والفعلية التي ليس لها حدود. لذلك ترى الأكثر عنفًا في الحرب الطائفية والأكثر حماسة لها هم أولئك الذين ينكرون الدين بشكل عام، أو لا يمارسونه ولا يعتقدون به فعلًا، الذين لا يؤدي الدين بشكل عام أي دور مهم في صوغ سلوكهم الحياتي اليومي. فهؤلاء ليس لديهم أوهام كبيرة ويعرفون أن ما يقومون به هو سياسة محض، وأن الدين ورقة يمكن

استخدامها ما دام بقي هناك أناس حساسون لعقيدتهم الدينية وحريصون على الدفاع عنها.

الطائفية هي التعبير السياسي عن المجتمع العصبوي الذي سُدّت فيه قنوات التداول، والذي يعاني نقص الاندماج الذاتي والانصهار، حيث تعيش الجماعات المختلفة بجوار بعضها بعضًا، لكنها تظل ضعيفة التبادل والتواصل في ما بينها. وهي تشكل إلى حد ما الطريقة الخاصة بالتواصل الذي هو ذاته نوع من التواصل الصراعي، في هذا المجتمع المتحلل والفاقد ليس للصعيد الموحد السياسي أو الأيديولوجي أو الاقتصادي فحسب، لكن أيضًا لكل إجماع على أي مستوى من مستويات البنية الاجتماعية.

جرت العادة على وصف المجتمع التقليدي بالمجتمع العصبوي بسبب بساطة تركيب بنياته وضعف انصهاره الذاتي. وعلى الأغلب وصف المجتمع العصري الصناعي بالمجتمع المركّب الشديد التكامل والانصهار، حيث تزداد شبكة العلاقات الاجتماعية في الشدة والعمق والتعدد. وهذا ناجم عن الدراسات الغربية التي تأخذ المجتمع الغربي الأوروبي كأنموذج للدراسة، فتقارن بين مجتمع القرون الوسطى الزراعي والمجتمع الصناعي الراهن. والحقيقة أن المجتمع الزراعي كالمجتمع الصناعي، يمكن أن يكون عصبويًا، كما يمكن أن يكون شديد التعقيد والترابط. والمجتمع العربي الراهن هو الأنموذج المثالي الفاقد إلى صعيد موحّد وممركز غير القوة المحضة. وهذا التكوين العصبوي يعكس بشكل عام انحطاط التشكيلة الحضارية بأكملها، وما يعنيه ذلك من تدهور العلاقات الاجتماعية المدنية، وتدهور السلطة المعنوية أو الإمامة الفعلية.

الفصل الثالث
في الجذور التاريخية لانحلال الأمم

أولًا: الدولة والهيمنة الدولية

إذا كان انفراط عقد الدولة التقليدية وتحلل الروابط الإمبراطورية أمراً طبيعياً من الوجهة التاريخية، فإن ما يشكل مسألة تستحق البحث هو موضوع إعادة تركيب هذا الشتات في كلية اجتماعية جديدة، أي إعادة بناء الدولة التي تستطيع، من منظور العصر الحاضر ومعاييره، أن تلمّ شعث المجتمع المنثور. هذه الدولة هي الدولة القومية. وإجهاض الدولة القومية ينقلنا إلى دراسة النظام العالمي، أو ما يمكن أن نطلق عليه اسم الجيوسياسية التاريخية.

ذلك أن الظواهر الكبرى في العالم، وبشكل خاص في ما يسمى العالم الثالث، تخضع لإشكالية عالمية، ولا يمكن فهمها من دون بلورة هذه الإشكالية. والدولة هي من هذه الظواهر الكبرى. وربما لم تكن هذه القناعة تنطبق على السيرورات الاجتماعية مثل ما تنطبق عليها اليوم، حيث أصبح التداخل بين العوامل الخارجية والعوامل الداخلية حقيقة واضحة وبدهية تنعكس في حياة الأفراد أنفسهم، وفي أنماط سلوكهم واستهلاكهم وتوقعاتهم. كذلك هناك حاجة متزايدة إلى التدقيق في مفاهيم الداخل والخارج هذه بقدر ما يمكن اليوم الوقوع على دواخل ليست في المحصّلة النهائية إلا ثمرة تقاطع عوامل خارجية متعددة، متعارضة أو متضافرة. والقصد أن الداخل والخارج مفاهيم نسبية تعكس نشوء فضاءات متميزة نسبياً في نطاق شبكة علاقات عالمية واحدة أو سائرة على طريق التوحيد بدرجة أكبر. وهذا لا يعني تساوي هذه الفضاءات في أهميتها ووزنها وعمق اندماجها، وإنما يعني، على العكس، ارتباط هذه الأهمية ذاتها بالدور الذي تعطيه لها شبكة العلاقات الدولية.

عندما نتحدث عن إشكالية عالمية، فنحن نتحدث في الواقع عن نظام من العلاقات تحكمه «قوانين» وقوى واحدة أو مترابطة ويخضع لمنطق هذه القوى وقوانين توازنها وصراعها. وهذا ما يفرض علينا أن نفتش منذ البداية عن تلك القوى التي تُهَيْكل هذه الكليّة العالمية وتُخضعها إذًا لقانونها. فالنظام لا يتحقق إلا بمراتبية معينة ولا يقوم إلا بتأكيد غلبة عناصر على عناصر أخرى. فالمفهوم الأول المرتبط بالإشكالية العالمية التي نعرضها هو إذًا مفهوم الغلبة هذه.

ليس المقصود بالغلبة السيطرة عن طريق القوة لمجموعة من العناصر على مجموعة أخرى، فهذه السيطرة ليست إلا عاملًا من عوامل الغَلَبة. وربما كان العامل الأقوى هو السيطرة الناجمة عن الاعتقاد بتفوق هذه القوة المادية، والمعنوية خصوصًا، وما يتبعه من الاعتقاد أن الخضوع لها والانصياع لإرادتها كفيل بجلب الخير والمنافع إلى الطرف الأضعف. وهذا ما نطلق عليه الهيمنة، أي مشروعية القيادة التاريخية. وهو مفهوم استخدمه غرامشي للتمييز داخل الدولة بين عنصريها القسري والإقناعي.

لذلك، عندما نتحدث عن الغلبة العالمية وعلاقتها بتشكيل الدول وتحديد نصيب كل منها من القوة والمنعة والإنجاز، فنحن لا نقصد السيطرة المباشرة لجزء من العالم على جزء آخر، أو لمنطقة على أخرى فحسب، وإنما نقصد قبل ذلك آلية هذه السيطرة وروحها الداخلية التي تجعلها ممكنة وقادرة على الاستمرار، سواء كانت هذه السيطرة نابعة من استخدام العنف، أي ناجمة عن التفوق في إنتاج القوة المادية، أم ناشئة من دينامية الجذب التي تتمتع بها الدول أو المدنيات أو الجماعات التي أثبتت، أو يعتقد أنها أثبتت تفوقًا معنوياً قياسًا بلائحة القيم الإنسانية الكونية المشتركة والمتعارف عليها. فهذه الهيمنة هي التي تعطي الطرف الأقوى زمام المبادرة التاريخية

وتجعله مؤهلًا، أي قادراً ومرشحًا معًا، لتحقيق نظام العالم، أي على إضفاء نوع من النظام، ووتائر التقدم والاتساق والتوازن والترتيب عليه من خلال ترتيب القوى وهيكلتها وتقسيمها، أعني القوى التي يتشكل منها هذا العالم، سواء أكانت جماعات أم شعوباً أم طبقات أم قبائل أم دولًا. ينبغي ألا نذهب بعيداً لفهم هذه العملية، فعالمنا الراهن يعيش منذ قرنين مرحلة إعادة النظر في المبادئ التي تنظّم بها المجتمعات نفسها وحياتها الجماعية، وذلك في ضوء المبادئ الجديدة أو التي اعتُقد أنها جديدة، مثل الدولة القومية والديمقراطية والاقتصاد الصناعي والثورة العلمية والتكنولوجيا والمبادئ الموضوعية والعلمية... إلى غير ذلك. وهو إذ يقوم بذلك فإنما يسعى إلى التكيّف مع المعطيات العالمية الجديدة، أي مع نظام العالم الجديد. والجماعات التي تستطيع أن تستوعب وتستبطن بالفعل قوانين هذا النظام، هي المؤهلة لأن تنتزع جزءاً من المبادرة التاريخية النابعة منه، وأن تكون ذات سياسة وذات تأثير وصدقية. أما الجماعات التي تخفق في فهم حقيقة هذا النظام العميقة بما هو نظام قوّة ونظام هيمنة معاً، وتكتفي بالتمسك بالقشور والمظاهر، فإنها تتحول بالضرورة إلى أداة في يد أصحاب المبادرة من أجل تحقيق هذا التنظيم، وإن القرارات التي تتعلق بمصيرها تؤخذ بالضرورة خارجها، أي في عين المجال الذي تخضع له تشكّل جزءاً تابعاً له.

ترتبط الهيمنة إذًا بالقوة المعنوية التي تتمتع بها تشكيلة حضارية مقارنةً بالتشكيلات الأخرى، فتعطي لسيطرتها المادية نوعًا من الشرعية التاريخية وتصبح معقولة، أي متّسقة مع منطق العلاقات بين الأمم والدول، حتى لو لم تصبح مقبولة من الجميع. وليس هناك من شك في أن الدول الصناعية الكبرى لم تعد قادرة اليوم على أن تضمن بقوتها المادية المحضة كما كانت تفعل في السابق، سيطرتها على شعوب العالم الثالث التي امتصّت، في خلال أكثر من قرن إلى الآن، الصدمة الاستعمارية، واكتسبت بفضلها مناعةً ووعياً جديدين. لكن انصياع هذه الشعوب إليها، على الرغم من التمرد عليها وعبره، نابع من الاعتقاد أن التعامل معها وتوثيق العلاقات بها يشكلان ضرورة لا بد منها لتحقيق التقدم والاندراج في نظام الحضارة الحديث. وإن خوفها من أن يؤدّي قطع العلاقات مع هذه الدول الكبرى إلى تهميشها (نعني الدول الفقيرة)، هو الذي يدفعها إلى النضال لاكتساب موقع في هذا النظام، مهما كان حجمه. وطموحها لاستيعاب منتوجات الحضارة الحديثة وقيمها الإيجابية والسلبية معًا، أي لتفادي التهميش واللافاعلية، هو الذي يزيد من رفضها لنظام السيطرة العالمي، السياسي والاقتصادي الذي يحرمها من إمكانية هذا الاستيعاب ويعين لها حدود التقدم وخطواته بالقطّارة.

يعني هذا أن الغلبة لا تتنافى مع الثورات والتمردات، ولا تستطيع أن تلغيها. فالجماعات التي تعرضت مواقعها للانهيار وبنياتها للتحلل والانتثار بفعل هذه الغلبة، تحلم من دون انقطاع بنزعها عنها. بيد أن آفاق هذه الثورات تبقى ضيقة، وربما مسدودة، ما دامت لم تنجح في خرق نظام السيطرة الدولية الذي يعكس التوزيع الراهن للقوى ويترجمه نظام الدول القائمة، أي ما دامت لم تتحول إلى ثورات قاريّة وعالمية. فهذه هي الطريق الوحيدة التي تتيح لها إعادة توزيع فرص المبادرة التاريخية، وتحولّها إلى فاعل سياسي على مسرح العالم، وتفتح أمامها آفاق تقدم أو إنجاز ما زالت محرومة منها، ولا بدّ منه كي تستطيع أن تخرق سقف الهيمنة الراهنة، وتخرج من الاستلاب والضياع لتلتقي نفسها وقواها الذاتية الدفينة.

إذا كان يكفي لتعديل نظام الغلبة الدولي توسيع دائرة التحالف والتفاعل والتبادل بين القوى المشتتة التي يمثلها العالم الثالث اليوم، فإن قلب الهيمنة الحضارية لا يتحقق إلا بشقّ طريق

جديدة ومتميزة تتجاوز الأنموذج المادي والأخلاقي الذي نعيشه اليوم، وتفتح للإنسانية آفاق تطور مادي وروحي جديد قادر على حل المعضلات الكبرى التي وضعتها فيه نماذج الهيمنة القائمة: معضلات تلوث البيئة وإفساد المجال البيولوجي للإنسان، والتفاوت المتزايد بين المجتمعات الفقيرة والغنية، القائم هو نفسه على تطور أنماط الاستهلاك والتبذير في الدول الغنية، المرتبط هو أيضًا بمنطق الرأسمالية والقيم التبادلية، ثم معضلة التجريد المتزايد للإنسان كفرد، وتفاقم أزماته الروحية والنفسية.

إن إخفاق حركة العالم الثالث في الانطلاق خلال العقود الأربعة الماضية يرجع بالضبط إلى:

- عدم رؤيته أهمية تجاوز حدود التقسيم الراهن للدول واستسهاله العمل والتخطيط والتنمية ضمن الأطر الجيوسياسية التي خلّفها له الاستعمار، ما أفقده منذ البداية أي أمل في أن تكون له سياسة مستقلة دولية أو قرار محلي. وباستثناء المحاولة العربية في نهاية الخمسينيات لبناء وحدة إقليمية لم يكتب لها النجاح، حافظت بلاد العالم الثالث كلها على الحدود القديمة على الرغم من تعارضها مع الوقائع الثقافية والاجتماعية والتاريخية في معظم الأحيان، بل إنها سارت بها في أحيان كثيرة نحو درجة أكبر من التفتيت والانقسام.

- التشبّث بنماذج الحياة الغربية كمثال يُحتذى في التنمية وعدم وضعها موضع السؤال، والسعي إلى بلورة نماذج أخرى تتلاءم أكثر مع عادات السكان وتقاليدهم وثقافتهم وإمكاناتهم وأوضاعهم، أو عدم تعديلها ولو جزئيًا. بل إن هذه التنمية تحوّلت إلى أداة فاعلة لتعميم النماذج والأنماط الحياتية والاستهلاكية الغربية، ما عنى التطور نحو أنماط تبذيرية مكلفة من جهة، ونحو تفاوت منقطع النظير في مستويات المعيشة من جهة أُخرى، فسدّ الطريق أمام تجربة التنمية نفسها وأفقدها رأس مالها المادي والمعنوي، أي الموارد والطاقات والدعم الشعبي الضروري لاستمرارها. وكانت النتيجة فساد الدولة والطبقات الحاكمة والنخب المحلية بشكل لم تشهد له هذه البلاد مثيلًا من قبل.

من الطبيعي أن يؤدي هذا الإخفاق إلى تقوية الدوافع للعودة إلى نير السيطرة العالمية والاحتماء بها من جديد، خوفًا من السقوط بالنسبة إلى النظم والدول القائمة، وهربًا من التهميش النهائي بالنسبة إلى الشعوب الجائعة أو المهددة بالمجاعة.

التنمية ليست في المظهر إلا عملية اقتصادية، كما فُهمت في الأغلب، وإنما هي جزء من عملية واسعة وكبيرة تضم ثلاثة أرباع الإنسانية من أجل تغيير العالم. ولا نعني بتغيير العالم تغيير أشكال التوزيع أو تحسينها، وإنما تغيير علاقات القوى ونظام السيطرة والهيمنة العالمية، نظام الغلبة الذي يضمن إعادة هذا التوزيع وأشكاله. وهي تعني بالتالي تغيير طرائق الحياة والعمل ورؤية الوجود والعلاقات الاجتماعية والإنسانية، أي تغيير نمط الحياة السائد اليوم والقائم على سعي كل طرف، سواء أكان فردًا أم فئة أم طبقة أم جماعة أم مجموعة دول، إلى مراكمة عناصر القوة لديه وتعظيمها على حساب الآخر، من دون التفكير أو الاهتمام بما يمكن أن يصنعه بهذه القوة المادية أو المعنوية المتراكمة، وهو مصدر التبذير وتبديد الموارد والطاقات من جهة، وإفقار جزء متزايد من البشرية من الجهة الثانية.

الحال أن دول العالم الثالث لم تقم في تنميتها إلا بتعميم هذا النمط كما ذكرنا، وتقليد الدول الأوروبية والصناعية. وكانت كل منها تعتقد أن لديها ما يكفي من الموارد والطاقات كي تنجو

بنفسها من خطر التهميش وتصعد في بحر عقد أو عقدين إلى مستوى الدول المتقدمة، أو أن تصبح مثيلةً لها وعضواً في ناديها. ولم تدرك هذه الدول النامية أن هذا النمط الذي تعممه أو تطمح إلى تعميمه هو السبب الأساس لتخلفها وهامشيتها.

وهكذا، بقدر ما أخفقت هذه الدول في فهم العملية التنموية كعملية تغيير للعالم، لرؤيته وطرائق سلوكه ومنظومات قيمه، وبقدر ما حولت التجربة إلى عملية اقتصادية محضة ترضي طموح الطبقات العليا السائدة فيها إلى إعادة إنتاج شروط إنتاج النمط الغربي السائد في بلدانها، أي طموحها في التحول إلى طبقات برجوازية مستقلة وسائدة؛ حرمت نفسها من إمكانية النجاح وعزلت نفسها في الأطر الضيّقة لبلدانها ولرؤيتها التقليدية والاقتدائية، ووجدت نفسها عاجزةً في الوقت نفسه عن خرق سقف السيطرة العالمية، وعن مواجهتها. وهكذا اضطرت من جديد إلى أن تعود إلى التكيف معها من مستوى أدنى. فبفقدانها الرؤية الشمولية والعالمية في عملية التنمية، فقدت هذه الدول أيضًا أي إمكانية لتحديد وجهة مختلفة للعمل والتغيير. وعادت إلى أرضية الهيمنة الغربية وإلى المعايير التي تقدمها للعمل والإنجاز والفاعلية، باعتبارها الوحيدة التي بقيت قائمة. فهذه الهيمنة التي فشلت الدول النامية في مواجهتها، أصبحت هي الوحيدة التي تمتلك إمكانية صوغ سياسة عالمية لهذه الدول، بقدر ما إنها تشكل القوى الفاعلة الحقيقية فيها، وبقدر ما تسيطر فعلياً على واقعها وتملك مفاتيح توجيهه وتنظيمه.

ولأنه لم يعد في مُكنتها أن تشق لنفسها طريقًا جديدة، فإن الجماعات الخاضعة مضطرة إلى أن تتبع وتقبل ما يُملى عليها: في ميدان العلوم والمعارف، وفي ميدان التقنيات، وفي ميدان الاقتصاد والسياسة.

النتيجة هي أن التنمية كجزء من عملية تغيير العالم، أي مناهضة الهيمنة الحضارية الراهنة وتبديلها، تحتاج إلى تغيير مُسبق في رؤية العالم، أو على الأقل إلى نقد جذري وواضح للرؤية الراهنة التي تدعم الهيمنة الحالية وتضمن استمرارها. ولا يمكن لذلك أن يتّم إلا من خلال تشكيل مجالات ثقافية وحضارية وتكتلات عالمية كبرى في منطقة العالم الثالث، تستطيع أن تكثّف علاقات التبادل والتفاعل في ما بين شعوبه. وتخلق إذًا، قاعدة للإبداع والإخصاب الفكري والاجتماعي، وظروفًا أفضل لاستيعاب المكتسبات الحضارية وتكييفها وتجاوزها. وبذلك يمكن لهذه المجتمعات الثالثيّة أن تطمح إلى تأدية دور عالمي، أو بالأحرى إلى أن تكون لها سياسة عالمية لا بدّ منها لأي تغيير حقيقي. فالدول الصغيرةَ، حتى عندما تتوافر لها ظروف استثنائية تجعلها قادرة على تجاوز دائرة نفوذها الداخلي وفرض سيطرتها الإقليمية، مضطرة في النهاية إلى أن تدرج انتصاراتها وقوتها في سياق القوى الكبرى كي تضمنها، وهي لا يمكن أن تحقق هذه الانتصارات إلا بإجراء سيول من الدماء، بسبب فقدانها المشروع الذي يبرّر سيطرتها. وعلى العكس، إن قوة الدول الكبرى ونفوذها نابعان من أنها تستطيع بفضل قوة الهيمنة اللاصقة بها تحقيق هذه السيطرة بشكل تلقائي تقريباً من دون حاجة إلى اللجوء المستمر إلى العنف. بل إن الدول والمجتمعات الضعيفة تكاد تضع نفسها طوعًا تحت حماية هذه الدول[35]. إن الهيمنة هي ما يسمح للدول العظمى وللإمبراطوريات العالمية أن تقتصد في العنف، وإذًا أن تمدّ دائرة نفوذها إلى ما يتجاوز طاقاتها المادية الفعلية بكثير.

لكن الاقتصاد في هذا العنف لا يقلّل من قوة سيطرتها ولا تَحَكُّمها بمصير الجماعات الأخرى، بل إنه على العكس يزيد من شدّتهما. والمقصود بالسيطرة هو التحَكّم الكامل أو الجزئي لأمة أو

لمجموعة من الأمم بمصير أمة أو مجموعة أمم أخرى، تحكمًا ماديًا أو سياسيًا أو فكريًا، أو كلّها معًا، ينتج منه تعظيم فرص التقدم بالنسبة إلى المجموعة الأولى المسيطرة وتَدْنيتها بالنسبة إلى المجموعة الثانية.

ماذا يعني هذا كله؟ إنه يعني أولًا، أنّ وجود الأمم والجماعات قائم ضمن نظام من العلاقات الدولية يحدّد مكانة الأمم القائدة والأمم التابعة. وأن هذا النظام التراتبي يتحكّم هو نفسه بإمكانات كل جماعة على تحقيق ذاتها ماديًا ومعنويًا، ويتحكم بتشكيل كيانات هذه الجماعات كمجتمعات سياسية. وأنّ هذا النظام ينطوي باستمرار على صراعات وتوترات تعكس طموح الجماعات المختلفة لتحسين موقعها في هذا النظام التراتبي العالمي، ومن ثمّ تحسين فرص تقدمها المادي والاجتماعي والسياسي الخاص بها.

يعني أيضًا أن الجماعات التي يتكوّن منها النظام العالمي الراهن لا تتمتع بالضرورة، ومن جهة نظر موضوعية، بحظوظ تاريخية متساوية في التقدم والتوسّع والنمو، وأنها لا تعيش على مستوى واحد من السيادة القومَية، وأنها لا تستطيع، بدرجة واحدة، أن تستفيد من التقدم العلمي والتقني، ولا أن توظفهما لتحسين أوضاعها، وأنها لا يمكن أن تشارك بالقدر نفسه في تقرير السياسة العالمية ومن ثم تقرير وجهة تطور الإنسانية المادي والأخلاقي. وأن الدول العظمى هي وحدها التي تقرر بالفعل مصيرها بنفسها، وذلك بقدر ما أنها تتحكم فعليًا بقرار مصير العالم ومستقبله.

كذلك يعني أن هذا النظام الذي وجدت الجماعات نفسها منطويةً تحته يعكس تطورًا تاريخيًا، أو هو نظام تاريخي. وأن مواقع الجماعات المختلفة فيه تحدد منذ البدء، وما زال يتحدد بحسب الدور الذي أدّته كل جماعة في تكوينه أو إعادة تكوينه، أي أن تحقيقه جاء نتيجة صراعاتٍ ومعارك وحروب حددت صعود فئة منها وتهميش أو إخضاع أو استبعاد فئات أخرى. ويعني أخيرًا أن هذا النظام لا ينفصل عن نظام توزيع القوى المادية وتقسيم الدول الذي نجم عنه وكرسه باعتباره شرطًا لاستمرار الهيمنة وإعادة إنتاجها منذ القرن التاسع عشر حتى اليوم.

ما هي العناصر الكبرى التي يشكل التأليف في ما بينها وتوزيعها استراتيجية نظام الهيمنة الراهن وقانون عمله، أي ما هي العناصر التي تسهمُ في إنتاج السيطرة من جهة والخضوع وفقدان التحكم الذاتي من جهة ثانية؟

هناك ثلاثة عناصر رئيسة حكمت إعادة تشكيل العالم الراهن من وجهة نظر المجتمعات السائدة التي أنجبتها، ومن خلال الدور الذي أدّته في تفكيك التشكيلات الحضارية الأخرى من أجل تسهيل اختراقها ومن ثم استيعابها ضمن استراتيجية النظام الجديد. هذه العناصر هي في الوقت نفسه وقائع تاريخية ملموسة ومفاهيم، أي أيضًا سياسة عملية وأيديولوجيا. والجماعات التي استوعبت السياسة العملية والواقع الفعلي ولفظت الأيديولوجيا المرتبطة بها هي التي استطاعت أن تواجهها، وتحمي نفسها من تأثيرها، أما تلك الجماعات التي تعلقت بالأيديولوجيا ولفظت السياسة العملية، أي رؤية الواقع الفعلي كما هو، فانطلت عليها الخدعة، ودمرت نفسها بيدها، ومن ضمنها الجماعة العربية والإسلامية.

مثّلت القومية مبدأ جديدًا لإعادة صوغ مفهوم الشعب وتشكيل الشعوب والأمم نفسها من جديد، كما مثّلت العقلانية مبدأ جديدًا لإعادة صوغ مفهوم العلم والمعرفة، ومن خلالهما إعادة تشكيل الثقافات ونظمها المعرفية والرمزية والأخلاقية، وأنماط الحياة والعمل والإنتاج التقني والاستهلاك.

أما الجمهورية أو السلطة الديمقراطية، فكانت المبدأ الذي أُعيد من خلاله تشكيل الدولة كحقيقة اجتماعية وإنسانية وإعادة توزيعها على الصعيد العالمي بصورة جديدة كمصدر للهيمنة والاستبعاد في الوقت نفسه. وكان من نتيجة ذلك ولادة هيمنة عالمية جديدة، والإعداد لهيكَلَة نظام العالم من منطق هذه الهيمنة وبالتمحور حولها بوصفها مركز استقراره ومنطلق قراره. إنّ محور هذه الهيكلة هو توجيه قنوات التبادل الرئيسة نحو هذا المركز - أي فلش ونشر وتفريغ المركز الأسبق من وزنه النوعي وقوة جذبه وروحه.

ثانيًا: أسس الهيمنة الغربية

الشعب كلمة عامة لا تفصح عن حقيقة تلك الكتل الكبرى التي تعيش مجتمعة، منغلقةً على نفسها أحيانًا ومنفتحة على غيرها أحيانًا أخرى. وتتصرف أو يُفترض أنها تتصرف، نظرًا إلى تماثُلٍ أو تشابه أو تجانس بنياتها الكبرى الثقافية والمادية، وأحيانًا البيولوجية، كجماعة واحدة، وتحركها حوافز ودوافع وآمال وآلام وذاكرة واحدة أيضًا.

لو دققنا النظر في هذه الحقيقة الواقعة التي نسميها الشعب، ونسميها القوم والجماعة، لوجدنا أن الأمر يتعلق بواقعة تعددية، أحيانًا، بل دائمًا متناقضة في ذاتها وداخلها، ككل واقعة تاريخية متحركة. فعندما نقول الشعب العربي، فنحن نعني مجموعة بشرية متنوعة المشارب والأصول، ومتعارضة المذاهب والأفكار، مكونة من تكتلات قَبَلية أو جهَوية أو حزبية أو طبقية أو أيديولوجية، أو كلّها معًا، ومن مدن وأرياف متنافسة أحيانًا في ما بينها، وبين بعضها بعضًا. وقد تكون مكوّنة من دول متنازعة على الرغم من انتمائها إلى شعب واحد واستخدامها لغة واحدة ومشاركتها في دين وثقافة وتاريخ واحد.

تناقض هذه الواقعة وتباينها الداخلي يمنعها من أن تكون بدهية مطلقة بالنسبة إلى الجميع وفي كل وقت. ونحن نعرف مثلًا، أن هناك من ينكر وجود شعب عربي واحد، ويتكلم على شعوب ومجتمعات عربية متعددة تتحدث لغة واحدة. وهو يحتجّ للبرهنة على ذلك بوجود الدول المتعددة أو الخصائص المميزة لكل دولة أو الأصول الأقوامية القديمة. بل إن هناك من ينكر وجود شعوب عربية بمعنى الجماعات المتجانسة نسبيًا، متذرعًا في ذلك بالتعددية المذهبية والأجناسية والأقوامية أيضًا. ويكون العربي بهذا المعنى هو البدوي أو شعب الصحراء البدوي. وعلى عكس ذلك، ترفض الحكومة الإسرائيلية إطلاق تعبير الفلسطينيين على سكان فلسطين وتسميهم العرب حين يتعلق الأمر بسكان الاحتلال الأول، و«سكان المناطق»، والمقصود بالمناطق الأراضي الفلسطينية الملحقة في الاحتلال الثاني. ومثل هذه الاعتراضات تُرفع أيضًا في وجه شعوب أو جماعات أخرى كشعوب الهند والصين والاتحاد السوفياتي وأميركا وإيران ...إلخ. وسبب ذلك تعددية هذه الشعوب أو الدول وتمايزها الداخلي الثقافي أو الأقوامي. لكننا نجد دائمًا أن استخدام كلمة شعب من طرف من الأطراف يتضمن الاعتراف بحدّ أدنى من التجانس ومن ثمّ التضامن، وبالتالي تكوين إرادة واحدة، وما يترتب عن ذلك من حقوق. أما رفض الاعتراف لجماعة بصفة الشعب، فهو يعني اعتبارها نوعًا من الحشد العشوائي وغير ذي معنى، لسكّان أو قبائل لا رابط بينهم، ومن ثمّ ليس لهم أي قدرة على خلق حقيقة سياسية. ولهذا كان المستعمِرون يصرون على أن البلاد المفتوحة ليس فيها شعوب وإن كان فيها سكان. أما الحركة الصهيونية فقد جعلت شعارها «شعبٌ بلا أرض لأرضٍ بلا شعب» استنادًا إلى المنطق نفسه.

مع ذلك فإن لكلمة شعب، على الرغم من الاستخدام الذاتي الذي يمكن أن تتعرض له، معنى موضوعياً، أو مقومات موضوعية. وهي مثل الاصطلاحات كلها تغطي حقيقة نسبية، أي متغيّرة من جهة، ومتراوحة في درجة مطابقتها الواقع من جهة أخرى بين حدّين أعلى وأدنى، وفيهما نصل إلى حالات حَدّية يصبح فيها استخدام الكلمة منطقياً شديد الالتباس، ويحق فيها للمرء أن يتردد في هذا الاستخدام.

ما الذي يسمح لنا إذًا، من الوجهة المنطقية، أن نصف جماعةً ما بأنها شعب؟ هل هو الأصل الأجناسي أم اللغة أم الثقافة أم الدين أم الإرادة أم الانتماء إلى دولة واحدة؟

اعتقادي، أن الشعب تُطلق على جماعة بشرية تقلّ أو تكثر عدداً، يشترك أفرادها في تقويمات واحدة أو متقاربة، تتعلق بجزء من أو بكلّية مستويات النشاط الاجتماعي الذي يجمع بينهم. ويتعمّق التجانس داخل الشعبَ ويزيد بقدر ازدياد ساحة هذا التقويم المشترك، حتى يصبح الشعب حقيقة سياسية إضافة إلى كونه حقيقة اجتماعية جغرافية وديموغرافية وثقافية.

ليست اللغة ولا الثقافة ولا الدين ولا الانتماء إلى دولة ولا الإرادة هي التي تكوّن جوهر العلاقة التي تسمح بنشوء شعب، أي تسمح بوجود ترابط بين الكيان العام (الوحدة) والكيانات الجزئية (التعددية والتمايز الداخلي)؛ إذ يمكن أن تتكلم شعوب مختلفة لغة واحدة، كما يمكن لشعب واحد أن يتكلم لغات مختلفة، ويتكوّن أيضًا من عناصر أجناسية مختلفة. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الثقافة والدين. فليس هذا هو العنصر الحاسم في الموضوع إذًا، وإنما العنصر الحاسم هو القيمة التي يضفيها هؤلاء الأفراد والكتل على العناصر الأساس المكوّنة لهم: كالانحدار من أصل واحد، أو الحديث بلسان واحد، أو الاعتقاد بدين واحد، أو الانتماء إلى دولة واحدة. ونعني بالقيمة المضافة، القيمة التي يعطيها هؤلاء لكل هذه العناصر ودورها وأهميتها. وهذه القيمة التي يضفيها أبناء جماعة ما على العناصر المكوّنة لهم كجماعة لا تنبع فحسب، هي نفسها، من تجربة تاريخية طويلة ومشتركة ترسخ فيهم طريقة متماثلة للنظر إلى الأمور، إلى الزمان والمكان وإلى أنفسهم، وإنما تنبع كذلك من توقعاتهم وأحلامهم المستقبلية بما يجعلهم يعتقدون أن لاجتماعهم قيمة في تحقيق آمالهم ومصالحهم. فإذا فقد هذا الإيمان نهائيًا تحلّل الشعب وفقد مبرر وجوده، أي أصبح من غير الممكن أن يعيد إنتاج نظرته المشتركة للواقع، أي ترابط أجزائه.

هذا يعني أن في فكرة الشعب وحقيقته تلتقي عناصر موضوعية ثابتة وعناصر ذاتية، أي الماضي والمستقبل، الواقع والرمز. والقيمة المضافة هي التي تخلق إمكانية تَمَفْصُل مجموع هذه المكوّنات المتنافرة والمتمايزة. ويكفي أن نفصل بين الواقعي والرمزي، أي أن نعطّل تطابقهما، حتى نلغي أرضيّة هذا التمفصل وندخل الشك إلى حقيقة وجود هذا الشعب. وهذا هو بالضبط ما سوف تُحْدِثه في العالم الثالث فكرة الأمة الأوروبية أي الحديثة، التي نشأت في سياق تاريخي خاص ميّزَ طبيعة تكوّن الشعوب الأوروبية ونمط التوازن الداخلي الذي سمح لها أن تربط بين الواقع الملموس للجماعة، أي بين تعدديتها وفكرتها عن نفسها، أي وحدتها، ومن ثم مشروعها الحضاري. فمفهوم الأمة الحديث لم يغير الواقع الحقيقي للشعب، أي حقيقة تجانسه، وإنما غيّر رؤية الناس وتقويمهم أهمية العوامل التي تشكل أساس وحدة هذا الواقع وفي مقدمها الدين. وبقدر ما أصبحت الفكرة القومية مصدر مشروعيّة تكوين دول جديدة مستقلة وحديثة، تحوّلت إلى أنموذج يُحتذى لقياس حقيقة وجود الشعوب الأخرى، أي عمق تجانسها منظورا إليه من معيار تجانس الشعوب الأوروبية، ومن ثم قدرتها على التحول إلى أمم مماثلة، أي إلى جماعات تاريخية حديثة

وفاعلة، وحقها في تكوين دولة مستقلة باعتبار أن وجود هذه الدولة يشكل تكريسًا لوحدة الشعب وترسيخًا لها معًا. وبالتأكيد ليست عوامل، أو بالأحرى وسائط «التجانس» والتوحيد السياسي متماثلة في كل ظرف وفي كل مكان. أو بمعنى آخر، لا يتشكل السياسيّ بالطريقة والآلية ذاتهما لدى جميع الشعوب. ومن هنا، فإن انتزاع مفهوم الأمة الحديث (القومية) من سياقه التاريخي الأوروبي وتطبيقه على الجماعات الأخرى، بعد تحويله إلى معيار ذهبي كونيّ، ما كان يمكن إلا أن يظهر لاتجانسية هذه الجماعات وهشاشة تكوينها السياسي، أي «دستورها» كما يقول هيغل وبالمعنى الهيغلي، ويفتح الآفاق والاحتمالات كلها أمام إعادة تشكيلها السياسي، أي تقسيمها أيضًا. فهذه الجماعات التاريخية بالضرورة مختلفة في طبيعة تكوينها وبنياتها ونوعية توازناتها العميقة المادية والنفسية، ومطامحها وحساسياتها عن الجماعة الأوروبية. ولا بدّ من أجل إعادة تشكيلها على الطريقة الأوروبية، أي كأمم حديثة، تدخل في المعيار العالمي، من تفكيكها من الداخل ونزع الصدقية عن العوامل التي كانت تشكّل مصدر وحدتها وانسجامها. وكان هذا يعني بالنسبة إلى الجماعات التي أصبحت مصدر معيار تاريخية المجتمعات جميعًا، أي تقدّمها وتخلّفها، تحوّلها إلى جماعات مهيمنة، وتأكيد تفوقها، كما يعني وضع الجماعات التي انحلّ عقد اتحادها وسياستها تحت السيطرة المباشرة للأولى وفي خدمة أهدافها. وهكذا نشأت الدول الجديدة المستقلة لتعبّر في الوقت نفسه عن تفتّت الأمم القديمة وعن نشوء سيطرة عالمية جديدة، لا تشكل هذه الدول إلا عناصر أولية في استراتيجية إعادة إنتاجها وضمان استمرارها.

ما هي حقيقة هذه الأمة الحديثة التي تتحدث عنها الأدبيات الغربية وأدبيات الحركات القومية المشتقة منها؟

مما لا شك فيه أن ظهور الوعي القومي من العلامات المميزة للتشكيل الحضاري الغربي. ونعني بالوعي القومي حسّ التضامن والانتماء إلى جماعة قومية مدنية تتجاوز في الوقت نفسه الجماعة المحلّية الضيّقة والجماعة الدينية الواسعة، أي تتجاوز الإقطاعة المنحلّة وحلم الإمبراطورية الدينية الكبرى التي لم تستطع أن ترى النور أبدًا بعد انهيار إمبراطورية شارلمان. وعبّر هذا الشعور عن نفسه بتطور الولاء إلى الدولة وأوّليته على الولاء للمحلة أو الإمبراطورية الدينية. وحصل ذلك بقدر ما تمكنت الدولة من أن تستوعب في ذاتها الحقيقة الملموسة للحياة الاجتماعية المحلية الواقعية التي تقوم بتنظيم شؤون الناس وتحكُم سلوكهم اليومي والمادي، والحقيقة الأخلاقية العامة والكونية والمتعالية التي تعطي لحياة الجماعات آفاقها الإنسانية الكبرى واتجاهها ومعناها. وهكذا نشأت الحقيقة السياسية القومية كثمرة دمج لواقع المجتمع المحلي، وحاجاته ومتطلباته الزمنية، ولواقع المجتمع كطموح لتكوين حقيقة كونيّة متعالية على الأفراد ومجسدة آمالهم وأخلاقيتهم المشتركة. وهي الحقيقة التي تدرجهم في سياق إنساني عام، أي تجعلهم كمجتمع، جزءًا من المجتمع البشري.

تُرجم هذا الوعي بنشوء عصبية جماعية فعلية إقليمية وثقافية متميزة أخذت تترسخ مع ظهور الملكيات المطلقة في أوروبا وتثبيت الهويات الخاصة بها. واكتمل تحقّقها مع نجاح الثورات السياسية «الشعبية» والمدنية التي حررت الجماعة السياسية من الولاء للفرد المطلق وربطت صيرورتها بالولاء للدولة وللمؤسسات الثابتة التابعة منها. وبهذا المعنى لا يمكن الفصل بين نمو العصبية القومية ونمو المؤسسات الراسخة والموضوعية كإطار لاستيعاب هذه العصبية واستقطابها والتعبير عنها، أي لتحقيقها في الواقع وجعلها حقيقة ملموسة[36].

حقق هذا النمط الجديد من إعادة تنظيم عناصر الوحدة والسلطة ثقافياً وإقليمياً اندماجًا داخلياً أكثر قوة وفاعلية من جهة، وساهم في القضاء على ما بقي من تمايزات العصبيات الإقطاعية والمحليةٍ والدينيةِ الكسموبوليتية من جهة ثانية. فشهدت المجتمعات الأوروبية منذ القرن الرابع عشر تطورا مطّرداً في هذا الاتجاه، انعكس في استعار أُوار الحرب الداخلية وتصفية الطوائف الدينية الأقلية أو إدماجها بالقوة وخلق مناطق متجانسة، كما انعكس في نمو النظرية السياسية المستقلة عن النظرية الدينية، ونشوء فكرة السيادة التي ستتحوّل بفضل تبديل طبيعة السلطة الداخلية إلى سيادة وطنية ثم شعبية في ما بعد.

تجاوز الوعي القومي الدول الموجودة في بعض الأحيان وفرض تغييرات كثيرة على حدودها وأعاد تشكيل بعضها. لكن هذا الوعي لم يكن ليستقر ويتبلور ويترکّز إلا من خلال رسوخ الولاء نحو الدولة بوصفها محور تنظيم الشعور القومي ومركز تراكمه وتطوره واشتغاله. وهو ما حصل بالفعل وبشكل متزايد نتيجة التحوّل العميق الذي طرأ على مفهوم هذه الدولة ودورها الاجتماعي وطبيعة السلطة السياسية المرتبطة بها. وما ساهم في تبلور هذا الوعي هو نشوء مؤسسات - دول ثابتة ومستقرة منذ القرن الحادي عشر ثم تطور هذه المؤسسات - الدول إلى كيانات سياسية ثابتة ودائمة وغير شخصية.

الملاحظ في هذه السيرورة إذاً هو الترابط والتداخل التاريخي بين نشوء الدولة والأمة، حيث أن تطوّر كل منهما كان ينعكس على الثاني ويعمل فيه. وأن الدولة التي كانت تعاني دائمًا خطر منافسة الكنيسة كإطار ممكن لسلطة بديلة اجتماعية وسياسية، كانت مدفوعة باستمرار إلى التقرب أكثر من المجتمع والتفاعل معه. ومن هنا، أصبح من الصعب الفصل في الواقع بين مفهوم الأمة ومفهوم الدولة في هذه التشكيلة السياسية، فهما بمنزلة الصورة والهَيولى أو الروح والجسد واحدتهما أمام الأخرى. ومن هنا أيضًا الربط المقصود والدائم بينهما، حيث لا تُذكر الأمة إلّا لتشير إلى الدولة الحديثة، الدولة - الأمة، ولا تُذكر الدولة الحديثة إلا كي تشير أيضًا إلى الأمة التي تجسدها وتعكس إرادتها، فيقال عادة الأمة - الدولة للتأكيد على أن الأمة هي التي صاغت نفسها هنا في شكل دولة. والمهم أن العلاقة بينهما علاقة ترابط وتداخل وليست علاقة إضافة، ما يدفع بنا إلى الحديث عن تشكيلة سياسية خاصة، هي التشكيلة القومية التي تتضمّن المجتمع والدولة معاً وتعكس بشكل أساس طبيعة العلاقات الوثيقة التي تجمعهما.

لا شك في أن لنشوء هذه التشكيلة القومية، دولةً ومجتمعًا، جذوره في تاريخ أوروبا السياسي كما أشرنا، وفي ثقافتها أيضًا وبنية مجتمعاتها الأقوامية والإنتاجية. وقبل اندلاع النزاع بين الكنيسة والدولة - الإقطاعية، وتدميرهما لمصداقيتهما معًا كأُطر صالحة لإقامة بناء سياسي ثابت ومستقر، كانت الكنيسة، والإقطاعية أيضًا، قد أدّتا دوراً كبيراً في حلّ العصبيات القَبَلية وتدجينها وإزالتها كلياً من الوجود، بعد أن كانت القبائل الجرمانية البربرية قد أضعفت نفسها بفعل صراعاتها وحروبها الداخلية، وحركتها الدائمة. وأدى تعزيز الاستقرار والأمن الأهلي إلى تحرر الفرد من ارتباطاته القبلية وتحوله إلى موضوع أوّل وخلية أساسية للعمل الجماعي، أي للسياسة.

ساهم التوظيف المعنوي الفلسفي والسياسي في الفرد في قطع الطريق على النكوص إلى الوراء ومهّد التربة بشكل قوي أمام نشوء القومية وتطورها كرابطة اجتماعية أساسية. وكان من نتيجة ترسّخ هذه الفكرة الفردية، أن تزايد الاعتراف بالوجود المستقل والمصالح المتميزة للأفراد وتقديسها أيضًا. وما عمّق من مفهوم الفرد والفردية استمرار التراث الروماني الحقوقي، ثم

استعادة التراث اليوناني من قبل النهضة. ويمكن القول إن النزعة العقلانية والنزعة الفردية ارتبطتا بسيرورة واحدة وسارتا معًا. وفي هذا الفرد التقت مفاهيم الطبيعة كغرائز ومصالح وقوة إنتاجية أولية، ومَفاهيم الحقيقة الأخلاقية والدينية الإنسانية، أي الأنا والأنا الأعلى كما سنقول في ما بعد. ولم تأت القومية لتلغي هذين القطبين اللذين يشكلان بؤرة توتر الشخصية الأوروبية، وإنما لتكون مركز توازنهما في هذا التوتر الذي هو ماهيّتها الأساس: توازن بين المصلحة الفردية والمصلحة الجماعية، بين الحقيقة الموضوعية والحقيقة الذاتية، بين الواقعية والأخلاقية، بين الحرية والنظام. فبما هي تضامنٌ بين الأفراد الأحرار، تشكِّل الجماعة القومية إطار المجتمع المدني الذي تميّز بنفسه من الجماعة الدينية التي كان استمرارها يلغي إمكانية قيام سلطة سياسية مستقرة وراسخة وشرعية. وبما هي تجاوزٌ للأفراد وبناء لوحدة اجتماعية وفكرة أخلاقية، تشكِّل الجماعة القومية كدولة إطارًا لتحقيق الإنسانية، إنسانية الأفراد وجماعيّتهم. فهي تؤسس الفرد كمسؤولية ذاتية من جهة، والدولة كمسؤولية اجتماعية ضامنة وكافلة لمسؤولية الفرد من جهة ثانية.

الواقع أن الدولة القومية لم تنجح في أن تصبح حقيقة تاريخية إلا بقدر ما نجحت، عبر تغييرها طبيعتها ووظائفها، في أن تحول المجتمع إلى أفراد واقعيين، أي تضمن حقهم في التعبير عن أنفسهم والسعي وراء مصالحهم الخاصة، وأن تسمح لهؤلاء الأفراد كحقائق جزئية، من تجاوز أنفسهم والتضامن في ما بينهم في إطار دولة قانونية وأخلاقية تجعل من حرية الأفراد وسعادتهم كجماعة واحدة، هدفًا لها ودستورا. وبحياديّتها هذه تجاه الأفراد وانخراطها بهم ومسؤوليتها عنهم، استطاعت الدولة القومية أن تحرز لنفسها موقعًا متفوقًا يؤكد أسبقيتها في المجتمع، وكمبدأ تنظيم اجتماعي، ويحوِّلها إلى مركز استقطاب وتفعيل لعصبية جديدة شكّلت إطارا أكثر فاعلية للعمل الجماعي الاقتصادي من كل ما سبقها من الأطر الجماعية القَبَلية أو الإمبراطورية. ولم يلبث ذلك حتى برز في فرضها نفسها وتفوقها على التشكيلات السياسية السابقة الأخرى.

لم يُنتج التشكيل الحضاري الأوروبي لحمةً قوميةً جديدةً مقارنة مع ما سبقها، غيّرت في طبيعة المجتمعات السياسية فحسب، وإنما أنتج أيضًا علاقة ثقافية جديدة، أعاد من خلالها تشكيل النظام الثقافي العالمي بأجمعه ليعطي للثقافة الأوروبية دور الثقافة القائدة بمعنيين: أي كمركز الإبداعات الفكرية والعلمية من جهة، وكثقافة مسيطرة وموجهة ومحددة لقيم السلوك الكبرى لدى المجتمعات الأخرى، من جهة ثانية. وفي الواقع أصبحت الثقافة الأوروبية، أو منظومة القيم المستمدّة منها مصدر توجيه لدى هذه الجماعات، وبشكل خاص لدى نُخَبها الحاكمة، بقدر ما أكدت نفسها كمركز إبداع فعلي، وإذًا، كثقافة متفوقة في القدرة الإبداعية في هذه الحقبة من تاريخها وتاريخ الثقافات الأخرى. ومن هنا أصبحت مسايرةُ قيم وعادات وسلوك الأوروبيين مقياسًا للتقدم والإنجاز وتحقيق الذاتية والإنسانية ومن ثمّ لنيل السعادة. وعلى قدر رسوخ هذا الاعتقاد، والتخلّي الملازم له عن قيم الثقافات الأخرى لدى هذه الجماعات، ومحدودية الإمكانات العملية لتحقيق ما يتبعَ له من اقتداء بأنماط حياة واستهلاك غنية ومكلفة، جاء أيضًا الإحباط والشعور العميق بالبؤس والحرمان في مجتمعات العالم الثالث عمومًا. ومن هذا الشعور والقلق الممزّق الذي يبعثه، بدأت تنمو حركات الردة ضد إغراءات الأنماط الغربية، والعودة إلى الذات واستعادة الهوية والذاتية. بيد أن ما تمّ القضاء عليه في أثناء ذلك لم يكن في الواقع إلا الثقافة المحلية نفسها كحقل إنتاج للقيم التي تنظم حياة الناس وتضبط سلوكهم ونشاطاتهم من الداخل، أي من ذاتهم. إن ما يميز حياة الناس وسلوكهم في هذه البلاد التي لم تنجح في رد التحدي

الحضاري على صعيد الثقافة، ليس هو سَوادُ ثقافة تقليدية أو حديثة، ولا حتى ازدواجية سلوكهم، وإنما انعدام أي مثال أعلى فاعل يضبط أعمالهم ويوجه نشاطهم الإنسّاني، أي يخلق لوجودهم طعمًا ومعنى. ووراء انعدام المثال الأعلى هذا يقبع بشكل دائم حس التمرد والثورة التدميرية التي تقارب الانتحار الذاتي.

ماذا حصل حتى أصبحت الثقافة الأوروبية مركز هذا الإبداع الفكري والأخلاقي، وسمح لها أن تكون ثقافة العالم السائدة؟

على عكس ما تحاول النظريات الأنثروبولوجية، شبه العرقية، أن تؤكده من عناصر تفوّق الثقافات واحدتها على الأخرى من حيث الأصول والبنيان الأصلي، يُظهر لنا التاريخ أن تطور الثقافات مرتبط بحجم وكثافة التفاعلات التي تتم في ما بينها في إطار تشكيل حضاري واسع. بل إن هذا التفاعل هو أساس نشوء حقل ثقافي يجمع بين مكتسبات ثقافات متعددة ويعمّق تأثير بعضها في بعضها الآخر، ويصلح بالتالي نقائص وأخطاء الأولى بمنجزات وميزات الثانية. فليس هناك ثقافة تعيش في وعاء مغلق وتنمو من تلقاء ذاتها بحسب المعطيات الأولى الأصلية لها، أو بحسب مفترضاتها الأولية. وإذا أردنا أن نفهم أسباب التحوّل الذي طرأ على الثقافة الأوروبية، وغيّر من طبيعة تركيبها، أي من نوعية العلاقة التي تبنيها بين النظر والممارسة، بين الذهني والعملي، ومنه العلاقة بين العلمي والتقني، أي تطور العلم الواسع والتكنولوجيا المستقلة في الوقت ذاته، فعلينا أن نسأل أولًا كيف أصبح من الممكن أن نتحدث عن ثقافة أوروبية، تتجاوز مجموع الثقافات المتباينة التي كانت ولا تزال قائمة في هذه القارة. والجواب عن هذا السؤال هو نشوء حقل ثقافي قاري سمح بتفاعل هذه الثقافات وبوحدة بنياتها العليا. ونعني بالحقل الثقافي، فرص التبادل الكثيف والمتعدّد الأطراف بين مجموعة من الثقافات يجعلها تقترب بعضها من بعض وتتميّز من جاراتها من جهة، ويخلق فيها دينامية إخصاب جديدة تفجر طاقاتها كلها.

من هذا المنطلق نقول: ما كان من الممكن للثقافة الأوروبية أن تكون، ولا أن تصل إلى ما وصلت إليه، لو لم ينشأ مجالٌ ثقافي أوروبي واحد وموحد، ولو لم تتفاعل داخل هذا المجال الثقافة اللاتينية والثقافة الجرمانية والثقافة الأنغلوسكسونية، لتكون حقلًا واحدًا تتجاوز قوة التفاعلات وأنماط التبادل العلمي والأدبي والأخلاقي والأيديولوجي فيه كل ما أنتجته التشكيلات الحضارية السابقة من حقول مماثلة. ولو حصل وأغلقت اليوم إحدى هذه الثقافات الثلاث نفسها على جاراتها لهرمت وانحطّت وفقدت كل قدرة على الإبداع.

من فوائد هذا الحقل أنّ الثقافات تكمّل فيه بعضها بعضًا وتتبنّى نقاط قوة الجميع وتسقط نقاط الضعف، ثم أنه إذا تعبت ثقافة فيه وتقلص دورها، تقدمت ثقافة أخرى إلى مجال القيادة وأتاحت للتشكيلة الحضارية أن تحتفظ بقدرتها على التراكم والتجديد، ثم لم تلبث حتى تفتح الفرصة ثانيةً لتلك التي تأخرت في حقبة ما أو في ميدان من الميادين لتستعيد دورها وتأخذ المبادرة الإبداعية.

لا شكّ في أن المسيحيّة كثقافة عامة مشتركة، أدّت دوراً أساسياً في تكوين هذا الحقل، بما قرّبت فيه بين هذه الثقافات وتصوّراتها ورؤاها ورموزها الكبرى. فهي التي خلقت لها القاعدة الأولى التي ستقوم عليها وعلى تجاوزها، الأفكار والرؤى والتصوّرات والقيم الجديدة الناشئة. بهذا المعنى ما زال من الممكن القول، وما زال المفكرون الغربيون الكبار أنفسهم يعتبرون، أن الثقافة الأوروبية هي ثقافة مسيحية، أي مشتقة في وحدتها وما هو مشترك ومشارك به فيها، من المسيحية

ومن الدور الذي أدّته، سواء كان ذلك في ما جاء من تأكيد أم في ما جاء من نفي ومعارضة لها[37].

شكّلت المسيحية الخميرة الأولى وإطار التوحيد العام لإشكاليات الثقافات الأوروبية المختلفة ومصدر القيم الأساسية للثقافة الأوروبية الموحدة. وسمحت من خلال توحيد الإطار والسياق والإشكاليات بدمج معطيات هذه الثقافات المتعددة وتلاقُحها، فوحّدت النزعة الإنسانية اللاتينية المتحدرة من ثقافات البحر الأبيض المتوسط، بالنزعة الذهنية والنظرية الجرمانية، وبالنزعة التجريبية والبرغماتية الأنغلوسكسونية. ومن هذا التوحيد والتفعيل صدر الفصل النظري المنتج والزاخر بالإمكانات بين الذات والموضوع، ومن ورائه بين العلم والدين، وبين التجربة والواقع، وبين الحرية والاستبداد. وهو الفصل الذي أسس للموضوعية والعقلانية، والذي ما زلنا نعيش آثاره حتى الآن. فيه أصبحت الطبيعة نسقًا، والنّسقُ طبيعةً نظرية، وأصبحت الإنسانية موضوعاً، والموضوعية أخلاقيةً، وأصبحت الحرية نظاماً، والنظامُ نظام حرية. وكل ذلك يشكل إطار عقلانية جديدة، أي منهجية استملاك للعالم، بمعنى فهمه وضبطه وتمثّله والسيطرة عليه.

إن دراسة التكوين الجيوثقافي للعالم تظهر إذًا أن الثقافات لا تعيش معزولًا بعضها عن بعض، وأنها تكوّن في ما بينها حقولًا ثقافية واسعة، تُخصب نفسها من خلالها وبها، وتزيد من قدراتها الإبداعية. وأن العلاقة بين الثقافات تخضع إلى هذا الصراع بين التشكيلات الحضارية الكبرى، وأن تفكيك التشكيل الحضاري المنافس يبدأ من تفكيك هذ الحقل الثقافي ومن ثمّ، تقطيع أوصاله وحرمانه من تجديد قدراته ودفعه إلى الجمود والتقوقع قبل غزوه في عقر داره[38].

ما هي القيم الجديدة التي رسّختها الثقافة الأوروبية الصاعدة هذه؟

لعل أبرزها على الإطلاق تأكيد قيمة المعرفة العلمية النظرية والتجريبية باعتبارها حاملةً إمكانات سيطرة على الطبيعة وتحويلها، وسيطرة مماثلة للإنسان على حقيقته الاجتماعية أيضًا وتنظيمها. فالعلم هو ملتقى العقل النظري والعمليّ معًا، الذهني والتجريبي. إنه الموضوع الذي تحوّل إلى ذات واعية، والذات الواعية التي تحوّلت إلى موضوع. إنه إعادة توحيد الذات والموضوع بعد فصلهما لكن على أسس جديدة تخضع لحاجات الإنسان وطموحاته ونزوعه وآماله. ومن ثمرات تلك المشخّصة: التقنية والصناعة التكنولوجية.

لكن هذه العقلانية هي أيضًا مصدر قوتها التدميرية، كقيمة ثقافية جديدة، بالنسبة إلى الثقافات والحقول الثقافية الأخرى التي بقيت القيم الدينية إطار توحيدها وتفعيلها الوحيدة الرئيسة تقريباً، كما هي عليها الحال في التشكيلة الحضارية العربية الإسلامية.

الثقافة العربية - الإسلامية، هي أيضًا وليدة حقل ثقافي واسع تفاعلت فيه الثقافة العربية التي حملت بشكل رئيس الدين والنزعة الاجتماعية والأدبية، والثقافة الفارسية ذات النزعة اللاهوتية الفلسفية والإشراقية، والثقافة اليونانية العقلية، والثقافات الهندية والتركية وعدد من الثقافات الصغيرة الأخرى التي كان يختزنها المجال الاجتماعي - الإسلامي. بل إن نمو هذه الثقافة وتطور إبداعاتها الأصيلة النظرية والمادية في العصور الوسطى، كان على حجم ما دمّرته من حدود تمنع التواصل بين هذه الثقافات وتعزل كنوزها واحدتها عن الأخرى، وعلى حجم اتساع دائرة التفاعل الذي بعثته بين ثقافات كانت من قبل يجهل بعضها بعضًا. ولذلك كانت الثقافة العربية - الإسلامية هي الثقافة العالمية أو ذات النزعة العالمية بامتياز. لكن بقدر ما فتح الربط بين ثقافات متباعدة

آفاقًا روحيةٍ ونظرية فذّة أمام الثقافة العربية - الإسلامية، أبقاها أيضًا قلقة التوازن الداخلي، مهدّدة دائمًا إذا فقدت عنفوانها الذاتي وروحها التأليفية، بالتراجع والانقسام.

كان من مظاهر تراجعٍ هذا الحقل انغلاق الثقافات المكوّنة لها على نفسها، ثم مع مجيء الحقبة الاستعمارية، قطعها كليًا بعضها عن بعضها الآخر. ومع نشوء الدول الوطنية القطرية، أصبح تجزيء مجال الثقافة العربية نفسها وتقطيع أوصالها من أجل بناء ثقافات محلية قطرية هدفًا قائمًا بذاته. ولا شكّ في أن مصدر استمرار هذه الثقافات القطرية الضعيفة هو الاعتقاد أن المهم هو تحويل فاعليتها واتجاه تواصلها، كلًا على حدة، نحو الحقل الثقافي الغربي مصدر الإبداعات والقيم العلمية والتكنولوجية في الوقت الراهن. هكذا أمكن للثقافة الغربية أن تلغي أسباب وجود حقل ثقافي حضاري مستقل في البلاد العربية، وأن تستوعب فيها الثقافات القطرية كجزء لا يتجزأ منها: كمستهلك لمنتوجاتها، وكمصدر لتكوين أُطرها وتربيتها، ومفكريها وعلمائها، وكمنبع لتدعيم الثقافة الغربية بالعناصر الجديدة البشرية والفكرية في داخل مجالها نفسه. فالثقافة الغربية هي التي تتحكّم بشكل رئيس اليوم بتكوين أذواق وأفكار وقيم وسلوك النخب السائدة وقيمها وسلوكها، بل فئات واسعة من الطبقات الوسطى، وعلى بعض المستويات الشعبية. لكن لا يعني ذلك أنها تحوّلها بالفعل إلى أذواق وأفكار قيم وسلوك أوروبي وعصري وإنما على العكس، لتجعل منها أداة للتمايز الاجتماعي من خلال هجر الثقافة المحلية. فالتغريب أو التغرب يختلف عن الواقع الغربي الأصيل في أنه، على عكس هذا الأخير، هو مجرد اقتداء وإنكار للذات والتحاق بالآخر. إنه رؤية الذات من خلال الآخر، أي استلاب.

مع تبلور الجماعة الوطنية بالمعنى الذي تحدثنا عنه في الفقرة الأولى، تبلور أيضًا أنموذج جديد للدولة يطلق عليه عادة اسم الدولة الحديثة، أو القومية. ولعل أفضل من وصف طبيعة هذه الدولة من حيث المبادئ الداخلية التي تحكمها كمؤسسة، هو عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر الذي اعتبر أن العقلنة الداخلية، والبيروقراطية الحكومية هي التعبير الأفصح عنها، هي الميزة الرئيسة لهذه الدولة الجديدة. ولهذه العقلنة جذورها في الثقافة الغربية ذاتها التي تجلت في تطور المؤسسة العسكرية وتطور التجارة ثم الدولة. والمهم أن هذا التطور نقل الدول من إطار لسلطة شخصية أو مُشَخْصَنَة في شخص الملك أو السلطان، إلى سلطة موضوعيةٍ، مؤسِّسيّة محكومة بالقوانين. واكتسبت الدولة بذلك استقلالًا ذاتيًا مكّنها من أن تؤدي دورا كبيرا في عقلنة النشاطات الاجتماعية عمومًا وزيادة مردوديّتها[(39)].

يقول جوزيف شترايز مقارنًا، من جهة أخرى، بين أنموذج الدولة الحديثة والنماذج السابقة لها مثل الدولة - الإمبراطورية: «كان لكل من هذين الأنموذجين (الأخيرين) نواحٍ ضعيفة. كانت الإمبراطوريات تتمتع بالقوة العسكرية، لكنها لم تكن تستوعب سوى قسم صغير من سكانها في العملية السياسية أو في أي نشاط آخر يتجاوز المصالح المحلية المباشرة. وكان ذلك يسبب تبديدًا كبيرًا للموارد البشرية، ونزعة ولاء معتدلة جدًا إزاء الدولة. وبالنسبة إلى الأكثرية الكبرى من رعايا إمبراطورية ما، لم يكن الخير الاجتماعي الأعلى هو صيانة الدولة. وهناك حالات لا تُحصى كان السكان ينظرون فيها من دون تأثر إلى انهيار الإمبراطورية للعودة إلى وحدات سياسية أصغر، أو الامتصاص من إمبراطورية جديدة تقودها نخبة جديدة. لقد كانت الحاضرةُ - الدولة تستخدم مواطنيها بصورة أفضل مما تفعله الإمبراطورية. لقد كان سكان الحاضرة - الدولة يشتركون بنشاط وفاعلية في الحياة السياسية وفي النشاطات الاجتماعية المشتقة منها. وكان الولاء نحو

الدولة قوياً ويرتدي في بعض الأحيان طابع شدة النزعة القومية الحديثة. لكن لم يحدث أبداً أن استطاعت حاضرةٌ - دولةٌ أن تحلّ مشكلة استيعاب أرض جديدة أو سكان جدد، كما لم تنجح في إشراك سكان كثيرين جداً في الحياة السياسية. وكانت الحاضرة - الدولة تصبح، تارةً نواة الإمبراطورية ًوتكون بذلك خاضعة لجميع متاعب الإمبراطورية، وذلك ما حدث لروما، وتارةً كانت الحاضرة - الدولة تحتفظ بمقاييسها الصغيرة، وتبقى ضعيفة عسكرياً وتسقط عاجلًا أو آجلًا ضحية الغزو».

يضيف شترايز: «إن الدول الأوروبية التي أبصرت النور بعد عام 1100 كانت تجمع بمقدار ما النقاط القوية للإمبراطوريات، وللحاضرات - الدول. وكانت قويةٍ وواسعة بصورة كافية لكي تكون لها فرص ممتازة للبقاء والاستمرار، وبعضها ما زال موجوداً منذ قرابة عشرة قرون، وهو عمر محترم بالنسبة لأي تنظيم بشري. وفي الوقت نفسه، استطاعت أن تُشْرك، أو على الأقل أن تثير اهتمام قسم كبير من سكانها بالعملية السياسية، ونجحت في إعطاءَ شعورٍ بالهوية المشتركة للجماعات المحلية.

ولقد حصلت من سكانها على مشاركة سياسية واجتماعية كبيرة وعلى المزيد من الولاء أكثر مما كانت تحصل عليه الإمبراطوريات القديمة، ولكن دون التوصل مع ذلك إلى مشاركة مميزة لحاضرة أثينا»[(40)].

في المقابل، عاش العالم العربي منذ الفتح الإسلامي في إطار إمبراطورية أو سلطنة كبرى كانت تضم شعوباً متعددة، يربط في ما بينها الولاء للإسلام أكثر من الولاء إلى الدولة. وورثت هذه السلطنة بصِرف النظر عن عصورها ونماذجها، عصبيات قَبَلية قوية ذات صلة وثيقة بطبيعة المجتمع الرَّعَوي الصحِراوي أو الجبلي. ولأن السلطنة، أي الإطار السياسي للجماعة الوطنِية، كانتٍ تضم خليطًا كبيراً من الأجناس والشعوب، فلم تكن قادرة على تقديم أكثر من مشاركة وتَماه رمزيَّيْن بها ومعها، في حين كان الانتماء إلى الجماعة المحلية أو العائلية أو الطائفية هو التعويضَ الرئيس عن سطحية التّماهي مع الدولة وعموميته.

إن الأمة الإسلامية، وليس الدولة أو السلطنة، هي مركز الثقل في تشكيل الوعي الجماعي العربي، باعتبارها مبدأ التضامن بين شعوب وأجناس وقبائل وجماعات مختلفة، تتجاوز به هذه الشعوب والجماعات حدود الدول نفسها. فالأمة هي مركز التوازن والاستقطاب في مجتمع مشدود بين روابط الجماعة المحلية من جهة، والولاء الشكلي لدولة رمزية لاقومية، وفي معظم الأحيان لادينية، أي لا تستمد سيادتها من الجماعة الدينية وإنما من السيف.

إن الوعي بالأمة الإسلامية المعبّر عن ولاء يتجاوز الدولة، يعكس محدودية وظائف وربما قصور هذه الدولة ويعوض عنهما في الوقت نفسه. وهذا ما يجعل الوعي السياسي «القومي» العربي الحديث والقديم يتردد بين الولاء للعصبية المحلية القَبَلية أو الطائفية التي تقدم إليه وحدها فرص التضامن العملي والتعاون المتبادل من جهة، والولاء إلى العصبية الدينية الكبرى التي تعوّض له في مثاليتها ما يفتقده على مستوى الولاء المحلي، أي الشعور بالتماهي كعضو في إنسانية واحدة من جهة ثانية.

نقصد من ذلك أن التكوين القومي، كمصدر ولاء مباشر وأساس للفرد، ليس مسألة إرادية ولا يمكن التوصية عليه والحصول عليه في الوقت الذيّ نشاء وبالقدر ًالذي نشاء، وإنما هي مسألة

تاريخية، أي تجسيد لسيرورة اجتماعية تاريخية تتضافر في خَلْقها الثقافة والاقتصاد والسياسة على حد سواء، والشعوب الأوروبية بما هي واقعة تاريخية، شهدت وحدها هذه السيرورة الخاصة، وذلك بالضبط لأنها أخفقت في إعادة بناء الإمبراطورية الكبرى التي نجحت فيها الشعوب الآسيوية. وسبب هذا الإخفاق هو في نظرنا عدم نجاحها في التوفيق بين سلطة الدين والدولة، ما دفع إلى جعل الدولة اجتماعية وطنية، والدين أخلاقية إنسانية وتجربة فردية[(41)]. وهكذا لم تكن الدولة في المجتمع العربي محور تكوين العلاقات الاجتماعية ومعقد أمل المجتمع المدني وإرادته، أي التعبير عنه وتأسيسه في الوقت نفسه، وإنما كانت مجرد وسيط خارجي لتحقيق المصالحة داخل الفرد بين الولاء المحلي المشخّص والولاء الجماعي المجرد إلى الأمة. بمعنى آخر، ليس مجال تكوين الأمة، وإنما هي مركز تأسيس سلطة ضرورية لبقاء الأمة ولاستمرار المجتمع، ولتحقيق ولاءاتهما المختلفة خارجها. وفشلت جميع محاولات الدولة الإسلامية في أن تتحول من سلطنة، أي من إطار سلطة طبيعية، إلى خلافة، أي إلى تجسيد لأخلاقية المجتمع وجماعيّته[(42)]. وعبّر عن فشلها هذا انقسام الأمة الإسلامية إلى سلطنات متعددة من جهة، وتخلي السلطنة عن الالتزام بالشرعية الدينية من جهة ثانية. إن السلطنة لا تتحقق هنا من خلال البيعة والتأييد، أي لا تقوم السلطة فيها على مصدر سيادة شعبية جماعية، وإنما تفرض نفسها بقوة القانون الطبيعي، قانون التفوق الطبيعي بالعصبية أو بالقوة. ولا يقلل من حقيقة قانونها الطبيعي كونها تتمسك بالشريعة. فليس هذا التمسك إلا وسيلة لتحقيق نفسها كسلطة، أي للأخذ بقانون، وهو لا يمكن إلا أن يكون قانون الجماعة التي تنتمي إليها. لكن مصدر السلطة الفعلية فيها هو السلطان الذي فرض نفسه بقوة العصبية والشوكة والسيطرة الطبيعية.

هذا يعني أنه يكفي تحطيم هذا الوسيط حتى تفقد الجماعة واسطة عقدها ومركز توازنها كجماعة سياسية؛ إذ لا يبقى عندئذ أي وسيط يسمح بتعايش الجماعات المحلية، وتجاوزها لنفسها في إطار جماعة واحدة. ومن هنا كان التركيز الدائم لدى مفكري الإسلام على فكرة أن الإسلام لا يقوم من دون دولة، أو أنه دين ودولة بالضرورة. والواقع أن الدولة هي الوسيط الضروري لتحويل الجماعة الإسلامية إلى جماعة سياسية، أي لتجاوز الولاء المحلي وتصعيده في ولاء سياسي. وهذا الولاء السياسي لا يستطيع أن يعبّر عن نفسه ويصبح معقولًا لذاته وممكنًا إلا من خلال دولة، حتى لو كانت هذه الدولة غير متمسكة بالشريعة الإسلامية بحذافيرها. فَبما تمثّله من مركز توازن الجماعات المحلية، تصبح الدولة، بما هي دولة - سلطنة، شرطًا أساسيًا لتكوين حقل السياسة في حجر الإسلام ولعل هذا يفسر موقف الفقهاء من سلطة الاستيلاء. وحدث الانفصال بين الدين والدولة في الإسلام منذ القرن الأول الهجري في الواقع، من دون أن يعني هذا الانفصال بالضرورة العداء الذي شهدنا أنموذجه في المسيحية الغربية[(43)].

تعكس السلطنة إذًا وتترجم البنية الخاصة للجماعة الإسلامية، القائمة على ازدواجية الولاء المحلي والديني، وإشكالية تجاوز هذه الازدواجية والحفاظ عليها في الوقت نفسه. وهي تعكس كذلك بنية الانتماء الضيّق من جهة، والشديد الاتساع من جهة ثانية. وتأتي كحل وسط، كضرورة لا بدّ منها وليس كثمرة لولاء خاص بها. ومن هنا، فإن قوة الولاء لها والتّماهي معها تزيد بازدياد انتمائها هي نفسها إلى الجماعة، أي تطبيقها الشريعة من جهة، وإتاحتها الفرصة لجميع الجماعات المحلية أن تعيش بحرية من جهة أخرى، أي أن تكون في الواقع دولة الأمة، دولة دينية مثالية في تطبيقها الشريعة من جهة، ومحايدة، أي مستقلة عن العصبيات المحلية والجزئية وغير

مناهضة لها من جهة ثانية. وهو ما عبّرت عنه عند مفكري الإسلام فكرة العدل. وهو ما يشكل إشكالية هذه السياسة الإسلامية وصعوبة تحقيقها؛ إذ إن تثبيت السلطة وتحقيقها يستدعي، بقدر ما تطمح إلى أن تكون مثالية، إخضاع الولاءاتِ المحلية التي تستند إليها الدولة وإضعافها. أي بمعنى آخر، إن مقتضيات الدولة لا تتفق تماماً مع مقتضيات الدين. ولذلك تبقى الدولة نفسها متأرجحة بين الاستناد إلى الجماعات المحلية والعصبيات، كما ذكر ابن خلدون، فتصبح دولة القانون الطبيعي، قانون القوة، وبين الطموح إلى تطبيق الشريعة والاستناد إلى الإلهام، وهو ما يدفع إلى تحويلها إلى مثالية ويجعلها تفقد السند الواقعي الاجتماعي لها كسلطة، أعني ولاء العصبيات. فالدولة «الإسلامية» ليست دينية في الواقع، وهي ليست مدنية أيضًا بالمعنى الحرفي للكلمة، حتى لو جاءت نتيجة قانون طبيعي، وإنما هي ضرورة يفرضها معًا الإسلام كدين وأخلاق، والواقع الاجتماعي الموضوعي من أجل تحقيق توازن الأمة وديمومة وجودها السياسي. فالدولة، كمؤسسة طبيعية لا دينية، مؤسسة سلطة، أي قمع وتنظيم، هي شرط لوجود هذه الجماعة كجماعة سياسية (أمة)، وعليها إذًا أن تكون في خدمتها. فالدولة الإسلامية هي الدولة الموضوعية - الوضعية التي تضع نفسها في خدمة الإسلامِ كجماعة ودين. ولذلك أيضًا فإن مفهومها يتطابق مع السلطة والشوكة والقوة والقهر. فهي ليست معقد إرادات الأفراد ومركز تأسيسهم نفسهم كجماعة، وإنما هي أداة في يد جماعة تؤسس خارجها، ويقوم بتأسيسها الإسلام ذاته أي الدين. فهي لا يمكن أن تطمح إلى أن تكون دينية، أي أن تنافس الدين على تحقيق وتأسيس الجماعة والأمة. ولا تستطيع في الوقت نفسه أن تتجاوز الجماعة وتعلن تخلّيها عن الدين. إنها مؤسسة مدنية في خدمة الإسلام جماعة ودينًا. فإذا استخدمت القهر لهدف غير ذلك أصبحت دولة ظالمة وكافرة. لكن حتى في نطاق خدمة الإسلام تستطيع الدولة أن تميز بين خدمة الجماعة وخدمة الدين كشريعة ثابتة. وهذا هو هامش المناورة الوحيد لديها كي تحظى بحد أدنى من الولاء الخاص والتحول من دولة في خدمة الجماعة إلى دولة الجماعة، وهو ما عبّرت عنه نظرية المصالح المرسلة[44].

ثالثًا: الدولة القومية المضادة

التقت جميع هذه العناصر الجديدة والخاصة التي أنجبها الحقل الحضاري الأوروبي وتضافرت لتكوين نظام الدولة الحديثة، ليس بالمعنى الضيّق للكلمة، أي كمؤسسة بيروقراطية حكومية، وإنما ككلّية اجتماعية تعكس شكلًا جديدًا لتنظيم الجماعة لنفسها، أي كمبدأ ناظم للجماعات الإنسانية. حدد هذا المبدأ طبيعة العلاقات التي تربط بين عناصر ثلاثة رئيسة في تكوين أنموذج الدولة، أي دولة، نعني: الجماعة والإقليم أو حقل التفاعل والاندماج الثقافي والمؤسسة الحاكمة.

بقدر ما أثبتت هذه الدولة تفوقها في الحروب والمعارك وفرضت سيطرتها على العالم، ما أظهره من دون لَبْس عصر الاستعمار الحديث، جعلت من نفسها أنموذجًا يُحتذى من الأمم والشعوب والجماعات التي أرادت أن تخرج من وضعية الأمم المغلوبة وتتحول إلى أمم سيّدة، أي متحكّمة بمصيرها وواقعها. بل إن الفكر السياسي الأوروبي يكاد ينكر وجود دولة بالمعنى العميق للكلمة قبل نشوء الدول الأوروبية الحديثة، معتبراً كل ما جاء قبلها هو مجرد أُطُر شكلية إمبراطورية لا علاقة لها بالدولة بالمعنى الدقيق[45].

أصبحت الدولة تعني في العصر الحديث، علاقة متميزة بين الأرض والجماعة، وبين الجماعة

ومؤسسة الحكم، وبين هذه المؤسسة والأرض. فهي الدولة - الأمّة أو الأمّة التي تحولت إلى دولة، بمعنى أنها تابعة لها ومرتبطة بها ومستمدة شرعيتها منها. وفي كل لحظة تستطيع هذه الأمة من حيث المبدأ أن تعيد النظر في اختيارها الحاكمين وتنتزع منهم السلطة وتنصّب من تشاء، ومن بين جميع أعضاء الجماعة الأكفاء من دون تمييز. ولعل لينين هو الذي دفع هذا المثال - الحلم إلى أقصى درجاته عندما وصف دكتاتورية البروليتارية بأنها ستكون أكثر ديمقراطية من ديمقراطية البرجوازية، لأنها ستكون ديمقراطية مباشرة مكونة على قاعدة السوفيات، حيث لا يتقاضى الموظف راتباً يتجاوز راتب أي عامل، وحيث يمكن أن تُنتزع منه السلطة في أي لحظة، ومن دون انتظار. ولذلك كان ينظر دائماً إلى النظام التمثيلي على أنه يشكل عائقاً أمام ممارسة الديمقراطية الحقيقية، حيث تتماهى الأمة تماهياً كلياً مع الدولة، بل حيث تزول الدولة من حيث هي مؤسسة خاصة، وتصبح شفافة إلى درجة يمكن معها رؤية الشعب وهو يحكم نفسه بنفسه عبر المؤسسات العامة. وهو حلم إنساني كبير إذا ما وضعنا في أذهاننا العلاقة التقليدية التي كانت تربط الشعب بالدولة في الماضي، وهي علاقة مؤسسة، بنت نفسها بالقوة العسكرية المحضة تقريباً، بشعب لا حول له ولا قوة، ولا خيار إلا الخضوع لها والتعامل معها.

لكن لعلاقة الجماعة بالمؤسسة ما يدعمها في علاقة المؤسسة بالجماعة والأرض التي تعيش عليها. إن تماهي المؤسسة الحكومية مع الجماعة يفترض ويتطلّب أن تكون هذه الجماعة وحدة واحدة ومتجانسة إلى أقصى حد. ذلك أنه من دون هذه الوحدة وذاك التجانس، تزول إمكانية التماهي والمطابقة. إن الدولة المتعددة الأجناس والشعوب والجماعات مضطرة إلى أن تأخذ مسافة عنها جميعها حتى تستطيع أن ترتفع عليها وتعاملها بالمثل. وحتى تكون معبّرة عن روح الجماعة الواحدة ومتقمّصة لها، يجب أن تكون هذه الروح قوية وواحدة، وإلا حصل التشويش وضعفت إمكانية التماهي مع المؤسسة الحكومية. ومن هنا كان من الضروري تحقيق هذه المجانسة بأي ثمن وذلك بالقضاء السلمي أو العنفي على «الجيوب» والجماعات والثقافات واللهجات الأقلّوية «الناشزة». إن عصر الدولة القومية هو إذاً، وفي الوقت نفسه، عصر الدمج القسري والتمثّل والاستيعاب ورفض الاختلاف والتمايز في الداخل، وعصر الاستعمار، أي التمييز والاختلاف في الخارج. وإرادة الدمج والتوحيد والتجانس والتمايز الخارجي هي مصدر ومبرر الأيديولوجيا القومية وعنفوانها. وجوهر هذه الأيديولوجيا هو التأكيد على وحدة الجماعة التاريخية وأصالتها وقدراتها وتمايزها. وهو ما عبّر عنه عندنا في صورته الداخلية شعار «أمة عربية واحدة ذات رسالة خالدة». فالأمة تظهر هنا كواقعة ثابتة قديمة وواحدة لا تحول ولا تزول، وإذاً كل فرد فيها يشارك في هذا الثبات والقدم والأصالة، ويشعر من خلال التماهي معها بإنسانيته القومية وبقدرته على العمل والإنجاز وامتلاك التاريخ. والواقع، لا تحمل أيديولوجيا القومية بالضرورة نزعة العنصرية التفوقية، لكن هذه النزعة مضافة إليها، وظرفية تبرز في حالات تعرض الأمة للأزمات أو للتحديات الخارجية[46].

إن هذا الشعور بالوحدة المطلقة بين الجماعة والدولة المؤسسة من جهة، وبين الفرد والجماعة المتجانسة كلياً من جهة أخرى، هو شرط لتعميق التمايز مع الخارج، أي لخلق الداخل. وهو مصدر نشوء عصبية عميقة تسمح للدولة باتباع سياسات كبرى. ومن هذه السياسات، إضافة إلى التوسع الذي شهده القرن التاسع عشر، توحيد القوانين والعادات، وهو ما رسخته العلمانية كمبدأ لهذا التوحيد والتجريد، ومنها توحيد التعليم وتوسيعه وتعميمه، بما يضمن ذلك من قضاء على اللغات

واللهجات المحلية، ومنها ربط جميع أنحاء البلاد بشبكة اتصالات ومواصلات واحدة، الأمر الذي يقرب بين الناس ويخلق قاعدة لنشاطات مشتركة، أو ما نسميه السوق القومية.

الواقع، أن لفكرة الجماعة القومية هذه نتائج أخرى في تحديد الإقليم أو المجال الحيوي والنظر إليه وتصور العلاقة معه. فالإقليم لم يعد مجرد رقعة من الأرض تتسع وتتقلص بحسب مقدرة الدولة العسكرية أو ضعفها من دون أن تؤثر في معنى الجماعة أو مفهومها، وإنما أصبح تراباً وطنياً، أي أصبح وطنًا له حدود نهائية وثابتة ومقدسة مرتبطة بالسيادة ومعبرة عن هذه السيادة. فالأرض والجماعة والدولة تشكّل كلّية واحدة هي حاصل تطابق - لا جمع - الوطن والشعب والقانون أو النظام الأخلاقي والاجتماعي والثقافة. فحدود الإقليم أو التراب الوطني ليست حدوداً للمكان فحسب، إنما هي أيضًا حدود للعادات والثقافة وتطبيق القانون والأمن، أي للجماعة وللدولة. وهي تعيّن منطقة ممارسة الجماعة - وليس المؤسسة الحاكمة - لسيادتها، أي لحريتها المطلقة في تطبيق ما تشاء على نفسها وممارسة ما تشاء. وأي مَساس بها هو تحدٍ للجماعة ككل، لا لجزء منها، فهو يعني زوال سيادة الجماعة ومن ثمّ زوال مشروعية وجودها كأمة واحدة متجانسة وثابتة وتاريخية، أي يعني تعبيرها عن الوحدة الأصيلة التي هي مبرر وجودها كجماعة قومية.

هذا هو المبدأ الذي اجتمعت عليه أوروبا ليكون معياراً لعلاقة الجماعات السياسية في ما بينها، وقاعدة للتسويات وللاستقرار الجيوسياسي الإقليمي، أي لنشوء مجتمعات سياسية أو تقسيم المجال الأوروبي والجماعات على دول. وهو الاستقرار أو التوزيع الذي لم تستطع لا الحرب الأولى ولا الثانية، على الرغم من عنفهما، أن تزعزعاه. وعلى أساسه أمكن لأوروبا أن تشهد فترة طويلة من السلام سمح لها أن تتفرغ للتوسع في الخارج وللتقدم الصناعي والتقني في الداخل. بالتأكيد هذا لا يعني أبداً أن هذه الدولة القومية هي حقيقة تاريخية ملموسة. إن المجتمعات تبني نفسها وتنظم ذاتها بحسب مبادئ تعتقد أنها قوانين طبيعية أو عقلية ثابتة. والحقيقة أن الدولة القومية بالمعنى الذي ذكرناه، أي كتقاطع لجملة سيرورات اجتماعية وثقافية وسياسية، شكّلت حقل علاقات داخلية خاصة، وبالتالي ذات دينامية داخلية تابعة لها، ومن ثم سيادة محلية واستقلالية هي مصدر نشوء إرادة سياسية قومية واحدة فريدة، أقول: إن هذه الدولةٍ هي نصف حقيقة واقعية ونصف خيال ومثال أعلى، ونصفها المثالي هو الذي يقدم إليها معيارا لتقيس به درجة إنجازها التاريخي وتقدمها. إنها تستنير به وتتوجه في ضوئه. وبهذا المعنى ليست الدولة القومية موضوعاً ناجزاً، ومعطًى تاريخياً مباشرا، بقدر ما هو مشروع قيد التنفيذ، هو المشروع الأوروبي للقرن التاسع عشر. إنه مشروع تحويل المجتمع وإعادة تشكيله. ويقدم هذا المشروع نفسه على أنه طريق تحقيق السعادة الأرضية للجميع: طريق القوة والمنعة والمساواة والعدالة والقانون والتقدم المادي والحرية. وعلى هذا الأساس يطلب ولاء الناس إليه ويؤسّس مشروعيته بقدر ما يثبت تاريخياً أنه يحقق شيئًا فشيئًا ما وعد به. ومنذ البداية يقوم هذا المشروع على تناقض عميق لن يلبث حتى يتفجر: تناقض بين فكرة التجانس المطلق الذي يقوم عليه مبدأ بناء الدولة القومية، وفكرة الحرية والإنسانية التي ينادي بها، بين القومية الرومانسية والعقلانية الليبرالية التي سيشكّل انتصارها النهائي في أوروبا خروجا من الحقبة القومية إلى الدولة فوق القومية والوحدة الأوروبية.

الذي نريد أن نستنتجه من ذلك بشكل رئيس، هو أن أنموذج الدولة القومية هذا الذي تبلور عملياً ونظرياً من خلال الصراعات والمعارك العسكرية والسياسية والفكرية على اتساع القارة الأوروبية، ثم تجاوزها في ما بعد، هو الذي قُيِّض له أن يعيد هَيْكَلَة أوروبا السياسية ويعيد

تنظيمها وتنظيم مجتمعاتها ليجعل منها قوة كبرى منظمة وموحدة، على الرغم من صراعاتها وتعدديتها، في حقبة كانت تسيطر عليها الإمبراطوريات الكبرى العالمية المتهاوية.

من هذا التنظيم القاري والاجتماعي، أعني الجيوسياسي والسياسي، خرجت أوروبا الحديثة وفرضت تفوقها المادي والعلمي والتقني على العالم. والسبب في ذلك أن هذا النظام سمح لأوروبا وللمجتمعات الأوروبية أن تحقق أمرين: الوحدة والتعدد، أعني التنظيم الداخلي القومي والمستقر لكل جماعة على حدة، وإمكانية التبادل والاتصالات بين مختلف الجماعات من جهة أخرى. وهذا النظام وذاك التبادل أتاحا قيام مجال اجتماعي وسياسي وحضاري عظيم لم يسبق أن شهد التاريخ مثله، تتفاعل داخله وتصطدم وتتصارع الآراء والأفكار والمعارف والعادات والقوى والأنماط بحرية. ومكّن أوروبا إذًا من أن تشكّل مجالًا حضاريًا واحدًا، وأن تستقلّ وتتميّز مما حولها، وتبني نفسها من الداخل، وتبعث في ذاتها دينامية تراكمية عميقة تخلق فائض قيمة مادية ومعنوية هو مصدر تطور الحضارة.

بقدر ما ساهم نشوء هذه الدولة القومية الحديثة في بلورة حقل حضاري أوروبي، ورفع من إمكانية أوروبا وأكد هيمنتها التاريخية، فتح في الوقت نفسه إمكانية إعادة تركيب التوازنات الدولية وهيكلة الحقل الجيوسياسي العالمي. ومن خلال السعي القسْري أو الطوعي لإعادة تشكيل الواقع السياسي العالمي من أفق تغلّب الدولة القومية الحديثة الأوروبية، نشأت حركات داخلية وخارجية لإعادة النظر في حقيقة الدولة الأخرى وبنياتها القائمة، أي في طبيعة العلاقة التي تربط بين الجماعات والأقاليم والمؤسسات الحكومية. ولعل أول انعكاس لهذه العملية عرفه التاريخ هو تفكك الإمبراطوريات الكبرى، وفقدانها عناصر هيمنتها المحلية الداخلية وجنوح كل جماعة قومية أو شبه قومية فيها إلى المطالبة بدولة خاصة بها تعكس سيادتها ومطامحها وتعمّق وحدتها الداخلية وتجانسها. وربما كان مصير الإمبراطورية العثمانية والإمبراطورية النمساوية المجريّة أوضح مثال على ذلك في منطقتنا؛ إذ كانت الحركة الطورانية القومية المعْول الرئيس في تحطيم الإمبراطورية الأولى، بينما كانت الحرب العالمية هي التي أنجزت على الثانية. ونستطيع أن نقول إن الحروب الاستعمارية التي ارتبطت بالتوسع الأوروبي في آسيا وأفريقيا وغيرهما، مثّلت الأداة الأساسية التي استطاعت أوروبا من خلالها أن تعيد تركيب الواقع الجيوسياسي والدولي - من أفق يعكس هيمنتها ويجسدها في نظام عالمي جديد يؤكد سيطرتها ويعيد إنتاج هذه الهيمنة. وليس هذا النظام سوى نظام التقسيم «القومي» للعالم: أي بناء المجتمعات السياسية البشرية على قاعدة التماهي بين الشعب والإقليم والمؤسسة الحاكمة. بيد أن المشكلة كلها قائمة في تحديد هذا الشعب. فالدول القومية الأوروبية التي قامت على نفي الفروق والتمايزات الداخلية، وهي كثيرة فيها إلى درجة أنها ما زالت قائمة حتى الآن، أخذت تبني على إبراز هذه الفروق، حتى لو كانت مجرد لهجات محلية، قواعد تكوين شعوب جديدة أو بالأحرى تقسيم الشعوب القائمة(47).

بالتأكيد لم تستطع أوروبا أن تفرض هذا النظام، ولا أن تعمّمه في كل مكان ولدى المجتمعات السياسية القديمة كلها، فحيث أخفقت في ذلك أو كانت غير قادرة على التحكم بعملية التقسيم القومي هذا ورسم الحدود وإعطاء الهويات الجديدة، استطاعت الإمبراطوريات القديمة أن تعيد هَيْكَلَة نفسها مستلهمةً المبادئ الجديدة من دون أن تضطر إلى تفسيرها تفسيرًا مثاليًا، أو بالتخلي عن جانبها المثالي، فحافظت على نفسها، وحوّلت الإمبراطوريات إلى جماعات سياسية موحدة نسبيًا. ومن هذه الإمبراطوريات، اليابان وروسيا والصين والهند في ما بعد. وسوف تصبح

هذه الإمبراطوريات الدول الكبرى الجديدة التي ستنافس أوروبا والغرب عمومًا في السيطرة العالمية. أما أغلبية الجماعات البشرية فسوف تنتظم في إطار دول صغيرة تطلق عليها اسم الدولة القومية أو الوطنية، من دون أن يكون لها من السيادة الفعلية أو من الإمكانات المادية والمعنوية ما يسمح لها بالتكوّن كأمم أو كدول قومية فعلية. وهذه الدول هي التي ستتحول إلى موضوع للصراع والمنافسة بين الدول الكبرى والإمبراطوريات التي يتشكل منها التوازن العالمي وميزان القوى الدولي.

مع نشوء هذه الدول الكبرى الجديدة، ستجد الهيمنة الأوروبية نفسها في تناقض جزئي مع نظام قوة عالمي تشارك فيه دول غير أوروبية وغير غربية. بمعنى آخر، لم يعد التطابق كلياً بين نظام الهيمنة الغربية ونظام السيطرة العالمية، ما دفع أوروبا نفسها إلى إعادة النظر في تقسيمها الداخلي والسير في اتجاه تعميق أواصر وحدتها الداخلية، متجاوزة بذلك أنموذج الدولة القومية إلى نوع من «الإمبراطورية» الأوروبية الكبرى التي تتعايش داخلها جماعات قومية متباينة ومتعددة.

أما في ما يتعلق بما أُطلق عليه بلدان العالم الثالث، فإن تعميم أنموذج الدولة القومية كان يعني في الواقع خلق مشكلة لم تكن موجودة من قبل، هي مشكلة القوميات. فحتى الجماعات التي كانت تتكلم لغة واحدة وتشترك في ثقافة واحدة، لم تكن على درجة كافية من الاندماج في العملية السياسية أو الاقتصادية الاجتماعية حتى تستطيع أن تتصرف كجماعة قومية واحدة وتمتلك الوعي القومي. ولذلك ما إن فتح تقرير المصير حتى لم تعد هناك إمكانية لتعيين أين يمكن أن يقف هذا التقرير. وأصبح من الممكن اعتبار أي تمايز داخل الجماعة السياسية التقليدية مؤشرا على وجود شعب متميز يستحق دولة مستقلة. وهذا هو بالفعل ما خططت له السياسة الاستعمارية في أفريقيا وآسيا والعالم العربي. والنتيجة أن أوروبا استطاعت من خلال اللعب بحق تقرير المصير وهيمنة مبدأ الدولة القومية، أن تقطع هذه الجماعات وتفصلها بحسب ما تشاء، في دول لا يمكن أن تعيش من دون الاعتماد الدائم عليها، أي أن تنفذ استراتيجية السيطرة العالمية[48].

كان من نتيجة ذلك أن نظام التقسيم العالمي الجديد للجماعات والدول، خلق في العالم الثالث دينامية تنافس واقتتال لا نهاية لها بين دول لاحقيقة لها، وجماعات همّها تدمير الدول المفروضة عليها أو بناء دول خاصة بها. وهذا ما أدى أيضًا إلى فرط الحقول الحضارية وعلاقات التبادل والتفاعل التي كانت قائمة في ما بينها، وقاد إلى حرمانها من كل فرص التكوين الذاتي، وإنشاء داخل خاص بها يصبح مركز استقطاب قوي ويخلق دينامية تراكم محلي. وبدلًا من أن تكون الدولة القومية مبدأ لتنظيم المجال الحضاري في هذه المناطق، وما يتطلبه من الاستقرار والسلام، أصبحت على العكس، وبقدر ما ساهمت في خلق دول غير مستقرة، وغير قادرة على الحياة بذاتها، لعبةً في يد الدول الكبرى وأداة لتفكيك الحقل الجيوسياسي والثقافي في هذه المناطق. وهكذا دفعت إلى نشوء آلية انطواء أعمى على الذات لدى الجماعات المحلية، ودعمت العودة إلى الماضي، وحرمت هذه الجماعات من كل إمكانية للانفتاح على المستقبل وعلى التاريخ. طورت، من دون حدود، داخل الدولة والمجتمع، النزوات والسلوك غير العقلانيين. والواقع، ليس لمعظم هذه الدول من سياسة حقيقية ولا يمكنها أن تمتلك مثل هذه السياسة، لأنها لا تستطيع، مهما فعلت، أن تشارك فعلياً في السياسة الدولية التي هي ضحية لها. إن سياستها الممكنة الوحيدة هي التغطية بكل الوسائل على انعدام قدرتها على بلورة سياسة حقيقية، أي في افتقارها إلى مبدأ السيادة

المؤسس لكل سياسة.

أصبحت الدولة هنا، والدول عمومًا، إطارًا لتأكيد سيطرة الدول الكبرى وضمان هذه السيطرة، ما يعني أيضًا تدهور قدرات الجماعات المنتمية إليها على النمو والتطور، ومن ثم تفاقم أزمة هذه الدول بشكل متزايد.

قطّعت الدول «القومية» هذه إذًا أوصال الثقافات الحيّة وكسرت مجال نشاطها وأفقرتها من إمكانية حصول التفاعلات العميقة فيها، فردّتها بالتالي إلى ثقافات هوية، أي إلى مجرد حامل لدولة، إلى أيديولوجيا رمزية، فقضت بذلك على وظائفها المعرفية والإنسانية الكبرى كلها. وقطّعت أيضًا أوصال الجماعات البشرية ووزعتها على دول متناقضة ومتنازعة على السيادة المستحيلة، فألغت شروط التبادل والتفاعل في ما بينها ومن ثم إمكانية سيرها نحو الاندماج وتكوين مجتمعات سياسية حقيقية قابلة للحياة وإفراز الحريات الأساسية[(49)]. كان من الطبيعي مع تكسير إمكانية نشوء هذه الجماعات السياسية المستقرة والمتوازنة أن تتدهور العلاقات بين الدولة والمجتمع إذًا، وأن يرفض المجتمع الإذعان إلى سلطة تريد أن تمزقه لتجعل منه ملحقًا لها وأداةً في يدها، في الوقت الذي يظهر له فيه أكثر فأكثر كثمرة وغاية للسيطرة العالمية، ووسيلة لإعادة إنتاجها. وبقدر عزلتها الحتمية عن المجتمع وصراعها معه يزداد تعلق هذه الدولة بالضرورة بالنظام العالمي. ولذلك بقدر ما تصبح حياة الدولة مرتبطة هنا أكثر فأكثر بقدرتها على توفير الأحلاف الخارجية مع الدول الكبرى التي تستطيع وحدها أن تمدّها بنوع من السيادة من الدرجة الثانية، تحفظ لها بقاءها، ترتبط حياة المجتمع أكثر فأكثر بقدرته على أن يكتشف في ذاته، أي من خارج الدولة، مبادئ التنظيم الخاصة به. وهذا ما يفسر تحول الدولة في هذه البلدان إلى أداة أو جهاز يعمل ضمن دائرة السيطرة العالمية ويتبع لها، أي إلى تدويلها، كما يفسّر انكفاء المجتمعات على أطرها التقليدية لتنظم نفسها بنفسها من خلالها.

في الواقع أن بنية هذه الدولة كمؤسسة للحكم مجردة، عقلانية وموضوعية، ساهمت في ظروف غياب جماعة وطنية بالمعنى الذي تحدثنا عنه، والذي نشأ في أوروبا، وما كان بإمكانها إلا أن تساهم، في تعميق القطيعة بين الدولة كمبدأ سياسي والمجتمع؛ إذ أعطت لهذه الدولة التي تستمد بقاءها وأدوات عملها من الخارج، إمكانية التحول إلى قوة مستقلة، ثم أن تتطور من ذاتها، ومن دون ارتباط مع الجماعة وتطوّرها، وأن تفرض نفسها باعتبارها القوة الرئيسة، بل الوحيدة المنظمة، وبذلك أمكن لها أن تتحول بسرعة إلى دولة - طبقة، وأن تمتلك القدرة على التحكم المطلق بالمجتمع في الوقت نفسه. فكما أن نشوء هذه الدولة لم يضمن التماهي القومي المفترض بينها وبين الجماعة، بل أكدّ القطيعة، كذلك لم يضمن طابعها العقلاني والموضوعي أن تكون دولة ديمقراطية وقانونية، وإنما خلق منها وحشًا استبداديًا كاسرًا يغتال الحرية المدنية منها والسياسية.

النتيجة هي أن في نظام السيطرة العالمية هذه، نظام التقسيم الدولي للعالم، يجب الكشف عن مصير الدولة القومية الحديثة في العالم الثالث. وأن نشوء الدولة الديمقراطية والعقلانية والقانونية الحديثة، أي الجماعة المنظمة في صورة دولة سيّدة ومنتجة وفاعلة، يمرّ أولًا بإعادة النظر في خريطة هذا التوزيع العالمي لعناصرها، نعني: تقسيم الشعوب والأقاليم والمؤسسات الحكومية، أو توزيع بعضها على بعضها الآخر.

الفصل الرابع
هل يمكن تجاوز مفهوم الدولة القومية؟

أولًا: من الدولة القومية إلى الدولة الجامعة

عندما نتحدث إذًا عن النظام العالمي، فنحن نقصد بالتأكيد توحيد حقل القوة والتبادلات المادية والمعنوية، لكن هذا التوحيد ليس له إلا معنى واحد، هو مركَزَةُ القوى المادية والمعنوية من أجل إعادة توزيعها بشكل متفاوت أو شديد التفاوت على مختلف الجماعات البشرية. والشكل التنظيمي الذي يتخذه هذا التوحيد والتوزيع المتفاوت، والذي يضمن استمراره أيضًا، هو نظام السيطرة العالمية الذي يجسده نظام الدول الراهن أو النظام الدولي. ويعكس هذا النظام كما رأينا مبدأ الهيمنة الذي نشأ على أساسه. فعلى عكس ما تدعي نظرية السيادة القومية للدول، يظهر الواقع أن هناك دولًا رئيسة هي التي قامت بخلق هذا النظام، بما في ذلك الدول الإسمية الموضوعة كواجهات للنفوذ الدولي. وهذا يعني أن مصير هذه الدول الأخيرة، سواء في ما يتعلق بحقيقتها القومية، أي بوضعها العام تجاه الجماعة التي تدعي تمثيلها أم تجسيدها، أم في ما يتعلق ببنية السلطة والحكم فيها، تابع لموقعها والدور الذي تؤديه في هذا النظام أكثر مما هو تابع إلى أو نابع من المجتمع الذي تتحكم به.

هذا يعني أن فهم تطور هذه الدول لا يستقيم إلا بدراسة وتحليل تطور نظام السيطرة العالمية من جهة باعتباره الأساس الذي قامت وما زالت تقوم عليه هذه الدول، وأشكال المقاومة المتعددة الأوجه التي تقوم بها الجماعات الخاضعة لها، سلباً أو إيجاباً من جهة أخرى. فالدولة ليست في البلاد التابعة، ونعني بها معظم بلاد العالم الثالث، إلا مركز الصدام بين هذه السيطرة والمقاومة الموجهة ضدّها من المجتمعات الخاضعة، بقدر ما أن وجودها ذاته، كوسيلة تقسيم وتوزيع الفضاءات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، هو تكريس لهذه السيطرة. وكما أن ديناميكية المقاومة تعبّر عن نفسها من خلال النزوع إلى إعادة تشكيل الخريطة الجيوسياسية، بما يدعم تكوين الكتل الكبرى والتحالفات وأشكال التعاون والتبادل بين المجتمعات التابعة، فإن ديناميكية السيطرة العالمية تقوم على تكريس الوضع القائم والدفاع عنه وتدعيمه بالحروب والصراعات المحلية والإقليمية التي ترسّخ الكيانات القائمة وتخضع مصير الشعوب لمنطق حماية الدول - الأجهزة وضمان بقائها.

في الواقع، وبقدر ما أخفقت البلاد النامية في قلب النظام الدولي وتغييره في ما سمي بعقود التحرر القومي والتنمية التي أعقبت الحرب العالمية الثانية، فإنها أخفقت أيضًا في الخروج من حلقة التخلف والتبعية وأعطت الفرصة للدول الصناعية الكبرى أن تستعيد المبادرة التاريخية بقوة لم تعرفها من قبل. اعتقدت هذه البلاد أن بالإمكان تحقيق نظام عالمي اقتصادي جديد عن طريق التفاوض مع الدول الصناعية. واعتقد قسم صغير منها أن بإمكانه تحقيق قفزة اقتصادية نوعية بالانطواء على النفس وتطبيق سياسة نقل مكثّف للتقنية وحماية اقتصادية. وكما أخفقت السياسة الأولى لأنها لا تستند إلى علاقة قوة تستطّيع أن تفرض التفاوض، إضافة إلى أن رفع أسعار المواد الخام المصدّرة إلى لخارج، وهو موضوعه الأول، ما كان سيغير شيئًا من المعادلة، كذلك أخفقت السياسة الثانية لأنها لم تدرك حقيقة السوق العالمية وأهمية حجم الاقتصاد كعامل في استيعاب التكنولوجيا الحديثة.

عندما نتحدث عن حجم الاقتصاد فنحن نتحدث في الواقع عن السياسة، عن التقسيم العالمي للوحدات السياسية - الاقتصادية، وعن طبيعة السلطة السياسية التي تحدد درجة مشاركة السكان

في الحياة الاقتصادية والسياسية الحديثة. ونعني بذلك حجم السوق أفقيًا وعموديًا. ثم إن هذه السوق لا توجد في الفراغ وإنما ضمن ظروف اجتماعية وسياسية وثقافية، أي ضمن الدولة. والدولة لا تنفصل في سلوكها وتوجهاتها وسياساتها عن الشروط الدولية التي وضعت فيها، أي عما هو مقوم لها. وما دام نجح النظام الدولي في الحفاظ على هذه الدولة وتدعيمها فقد أمّن هيمنة التنمية المنشودة سلفًا وإخفاقها. وهذا ما حصل من دون استثناء في البلاد النامية كلها.

أصبح من الواضح اليوم أن تغيير شروط التقسيم العالمي للعمل يتوقف أولًا على تغيير التوزيع الراهن للجماعات والدول في سبيل خلق مجالات للتبادل المادي والروحي تعيد خلق الفضاءات الحضارية القادرة على أن تستقل بذاتها، وأن تنمي دينامية محلية للتراكم والاستقرار المادي والروحي. فالنظام الجيوسياسي الراهن بدلًا من أن ينمي فرص الاستقلال الذاتي للمناطق والاستقرار المادي والنفسي، يخلق على العكس، وبالضرورة فرص الصدام الدائم والمشاحنات والخوف المتبادل وانعدام الأمن وعدم الاستقرار والحروب. فهو قائم على دول ليس لها أي مقومات حقيقية للبقاء والاستمرار: لا وحدة الشعب ولا إمكانات التطور الذاتي، ولا السيادة الخارجية ولا الكفاءة الأدائية ولا الموارد الضرورية. وهذا ما يفسر تحول العالم الثالث إلى بؤر للتوتر الدائم.

ليس المقصود بالنظام الدولي هنا مجموع الخصائص الاقتصادية والسياسية والثقافية التي تحكم العلاقات بين الجماعات البشرية فحسب، وإنما تقسيم هذه الجماعات سياسيًا، والمبادئ التي وضعها هذا النظام للتحكم بهذه التقسيمات وبعلاقتها في ما بينها. فالمقصود هو المنطق السياسي (منطق السيطرة) المشكّل والمحدد لهذا النظام، على الرغم من أن هذا التشكيل الجيوسياسي للعالم لا ينفصل في حقيقة أمره عن التشكيل الاقتصادي والثقافي له، أي عن طبيعة تقسيم العمل الدولي والهيمنة الثقافية. إن غايته هي فرط الجماعات والثقافات وإعادة تكوينها وتوزيعها وتقسيمها بما يكفل تعميق هذه السيطرة وتعظيم الفوائد الناتجة منها.

بالتأكيد لا يكفي هذا لدراسة نشوء الدول وبنية المجتمعات الحاضرة وتفتّتها في العالم الثالث والعالم العربي، وإنما هو محاولة لفهم جانب منها، نعني العوامل الخارجية، أي عوامل الصراع والمنافسة بين الجماعات الإنسانية المختلفة، من أجل تأكيد مكانتها المتميزة وحرية إرادتها ومصالحها ورقعة مبادرتها على الساحة الدولية ومسرح التاريخ العالمي. فالمقصود إذًا، الكشف عما إذا كان هناك ارتباط بين التوزيع الجيوسياسي للعالم وما يمكن أن نسميه الفرص التاريخية للنمو الحضاري بأشكاله وفي ميادينه المختلفة، بما في ذلك اللُحمة القومية.

في إطار العلم السياسي الراهن، لا تبدو هذه المسألة إشكالًا يستحق الذكر، بل هي بداهة قاطعة؛ إذ ينظر العلم إلى النظام العالمي الدولي وكأنه نظام طبيعي نشأ نتيجة تكون دول مستقلة، يشكل تكوينها ذاته أمرًا بدهيًا أيضًا، لأنه التعبير المباشر عن إرادة كل شعب وعن قدرته على تحقيق ذاته وشخصيته في دولة مستقلة ذات سيادة. إنه ينظر إليه إذًا كتَسَاكُن وتَجَاوُر لدول عدة لكل منها شخصيتها وسيادتها. ومن هذا المنظور لا يظهر النظام العالمي للدول، أيًّ لا تظهر العلاقات بين هذه الدول علاقات الهيمنة والتبعية إلا كمحصلة طبيعية وحسابية لنشوء مجموعة الدول الفردية وترسخ بنيانها في جميع الأقطار وعن مختلف الشعوب.

لكن هذه البداهة تختفي حالما نطرح مسألة طبيعة اشتغال هذا النظام العالمي، وخصائص الدول المختلفة وطبائع سلطانها هنا وهناك. ولعل أول سؤال يخطر للذهن في هذا المجال، ويعبر

عن المسألة التي نطرحها ونعتبرها مشكلة هو: هل من قبيل المصادفة مثلًا أن منطقة تكوين الأمم - الدول بما فيها من اعتراف بالمواطنية وممارسة الديمقراطية والحرية للأفراد والسيادة للدولة، تتماهى مع منطقة العالم الصناعي المتطور، وأن منطقة الفوضى والتفكك والاضطراب والقهر والاستبداد والتبعية السياسية، في ما يتعلق بالفرد والدولة، تتطابق مع تلك المنطقة التي اتفقنا على أن نطلق عليها اسم العالم الثالث أو البلاد المتخلفة؟

هل من قبيل المصادفة أن التشكيل القومي ورسوخ اللُّحمة القومية والوطنية، أو بحسب التعبير الشائع استقرار الدولة - الأمة، هو من خصائص هذه البلاد الصناعية، وأن ما يطلق عليه اليوم أزمة الدولة القومية، وفشل تكوين الدولة - الأمة، وإخفاق تجربة التشكيل القومي، وظهور الصراعات الداخلية الطائفية والأقوامية والعشائرية، هو من خصائص البلاد النامية أو المسمّاة كذلك؟

ربما يستنتج بعضهم، عن حق، أن هذا يعني أن هناك علاقة ما، مباشرة أو غير مباشرة، بين تكوين السلطة الوطنية الحديثة والنمو الاقتصادي والاجتماعي، وأن فشل البلاد النامية في تحقيق هذا النمو يكفي لتفسير إخفاق شعوبها في تطوير سلطة قومية حديثة، وتأسيس إطار ممارسة الحرية. لكن هل نستطيع أن نفصل هذا الفشل في التنمية عن بلدان المحيط النامية، عن التوزيع الجيوسياسي الذي تحكمت به منذ البداية وصاغته، بالقلم أحيانًا، دول الغرب الصناعية المنتصرة منذ نهاية القرن التاسع عشر؟ فإذا اعتبرنا أن لهذا التساؤل بعضًا من المشروعية، لا بدّ لنا من أن نؤمن أن هناك سياسياً عالمياً، أي ممارسة عالمية للسياسة، وبُعْداً عالمياً للسياسة، يؤدي دورا ما في حياة المجتمعات والجماعات ويتحكم بشكل أو بآخر بمسارها السياسي والاجتماعي بما فيه تشكيل دولها. وعندئذ يصبح الحديث عن موضوع متميز للهيمنة العالمية، حديثًا مشروعًا، ويصبح من الضروري أن ندرس القاعدة الموضوعية التي يقوم عليها هذا السياسي العالمي، والطريقة التي يمارس بها نشاطه والوسائل التي يستخدمها لتحقيق مآربه، وأهدافه، أي أن ندرس تاريخ هذه الهيمنة وطبيعتها، أي النظام الجيوتاريخي الذي يقبع وراءها.

يردّ بعضهم الآخر، فيقول: إن عجز الدول النامية عن تكوين الجماعة الوطنية وتعميق اللّحمة القومية داخل الجماعات التي تضمها يرجع في قسط كبير منه إلى البنيات التقليدية العشائرية والأقوامية والطائفية لهذه الجماعات، أي إلى افتقار شعوبها الأولى إلى التجانس. لكن ألا يستحق ذلك نفسه أن نتساءل لماذا لم ينجح الشكل الحديث للدولة وهو شكل قومي، أن يقدم إلى هذه الجماعات فرص تجاوزها الطابع غير القومي السائد فيها، ولتنافر عناصرها، أي لماذا لم ينجح السياسي (القومي) في القيام بوظيفته الأساسية، وهي خلق إطار العام والكلي، وبقي هو نفسه مُستلباً للتنافر الثقافي والتعدد الأقوامي والعشائري؟ ثم لماذا عجزت هذه البنية الاجتماعية عن أن تفرز سياسيّها الخاص، أي صعيد وحدتها العامة وكليّتها، كما كانت تفعل في الماضي في إطار إمبراطورياتها السابقة، وبقيت، أو بالأحرى أصبحت عاجزة أكثر فأكثر، عن إفراز السياسي، أي عن تجاوز الحقيقة التجريبية المباشرة للوجود الأقوامي أو الطائفي بما هو مطابقة للذات الثقافية وتماه معها، ولماذا لم تستطع أن تخلق نقيضها الموضوعي الذي يقف خارجها ويؤسس للحمتها في الوقت نفسه، ونعني به الدولة؟

لكن قبل الانطلاق في تحليل هذه المعطيات الفريدة والمتعددة، يجدر بنا أن نعيّن ما هي خصائص هذا النظام العالمي وسماته الأساسية، وما هي خصائص هذه الدول العربية والثالثية

وسماتها أيضًا.

يؤكد المبدأ العام والفلسفة الشائعان أن النظام العالمي، يتكوّن باعتباره نظامًا سياسيًا، من دول قومية مستقلة وذات سيادة، هي التتويج الطبيعي لتعدد الحقيقة القومية. وهذا المبدأ هو أنّ لكل شعب دولة. وانطلاقًا من هذه الفلسفة نفسها، يقبل الرأي العام ويعلن دعمه حركات التحرر الوطني باعتبارها أداة التعميم التاريخي لهذا المبدأ، أي لحصول الشعوب التي لم تنجح بعد في التعبير عن حقيقتها السياسية القومية على دولة مستقلة ذات سيادة. فعدم توافر بعض الشعوب على دولة مستقلة لا ينفي إذًا جوهرية هذا المطلب القومي وعمومية الأخذ به.

تكمن وراء هذا المبدأ وتلك الفلسفة فكرة أساسية مهمة، مفادها أن تحقيق هذه الشعوب دولتها، أي إنجازها لها، هو شرط تحقيقها ذاتها وتفجّر طاقاتها وتطوّرها ورقيّها وتفتّح عبقريتها، أي هو شرط دخولها في التاريخ العالمي وممارستها دورها وانتزاعها حقها في المبادرة الحرة.

لكن الواقع العيني يشير إلى حقائق مختلفة أخرى أهمها:

- إن مصير العالم، أي صنع القرارات المؤثرة في مسيرته وتطوره المادي والمعنوي، السلمي والحربي، بما في ذلك تحديد مناطق القتال ومناطق السلام ومناطق النمو ومناطق الفقر، معلّق بأذيال عدد محدود من الدول تتقاسم أدوات النفوذ ووسائل العمل والتغيير، ومن دونها لا يمكن لممارسة اقتصادية كانت أم سياسية أن تتجاوز في تطورها سقفًا محددًا. هذه الدول هي ما نطلق عليها الدول الكبرى الصناعية: الولايات المتحدة، كندا، الاتحاد السوفياتي، اليابان، أوروبا. أما الدول الأخرى فليس لها نصيب يذكر في صنع قرار تسيير العالم. فالأولى مستقلة القرار، قائمة بذاتها وحرة الإرادة، والثانية مستلَبة الإرادة أو في أحسن الأحوال، مناضلة من أجل أن تؤمّن لنفسها مجالًا حيويًا، في الداخل أو في الخارج لتوسيع دائرة ممارستها الحرة والإرادية.

- إن أيًّا من هذه الدول السائدة والكبرى لم تكن، أو ليست، أو لم تعد دولًا قومية بالمعنى الكلاسيكي للكلمة. فهي تشكل في بنيتها الإقليمية، دولًا إمبراطورية بالمعنى الحرفي للكلمة، أي إنها تجمع شعوبًا «وقبائلَ» وأقوامًا وأقليات وثقافات متعددة تحتفظ إلى حد كبير بشخصياتها المتميزة، لكنها تتوحد على صعيد السياسيً الذي تحول هو نفسه إلى سياسيّ مركب ومتعدد المستويات: سياسي ثقافي وسياسي إداري وسياسي اقتصادي، تتداخل آلياته، لكنه يميّز في داخله مستويات للعمل وتزامنات مختلفة تشكل قاعدة أساسية لمرونة قراره الاجتماعي، ولتوسيع حقل مناورته العالمي.

لعل العصر القومي والتشكيل القومي لم يكونا إلا حقبة تاريخية انتقالية وسريعة لم تتجاوز القارة الأوروبية أبدًا، إلا من أجل التحول إلى نزعة قومية أيديولوجية ساهمت في تفكيك أُطر السياسي التقليدي وتدميرها، أكثر مما عملت بالفعل على تأسيس جماعة وطنية ولُحمة قومية، أي صعيدًا سياسيًا جديدًا موحدًا للجماعة المتعددة والمنقسمة ومتجاوزًا لها في ذاتها ومن ذاتها. فقد نشأت الولايات المتحدة منذ البداية كدولة هجرة لشعوب متنوعة، وقام الاتحاد السوفياتي على أنقاض إمبراطورية القيصر الواسعة وساهم بتوسيعها أكثر من قبل، وبقيت اليابان حتى الحرب العالمية الثانية دولةً إمبراطورية بالمعنى الحرفي للكلمة، أما أوروبا، فأدركت مؤخرًا القيمة الفعلية لتجاوز «الخدعة» القومية وأصبح مسعاها الرئيس هو أن تصل إلى حد أعلى من التوحيد الداخلي الذي يؤهلها لأن تساير الإمبراطوريات الضخمة القائمة. أما التشكيلات الأخرى النامية

التي نجحت في تحدّي نظام اقتسام النفوذ العالمي ومقاومته كي تحتفظ لنفسها بقدرتها على المبادرة على مسرح التاريخ وحقها في السيادة والتحكّم، فهي تلك التي نجحت أيضًا في صيانة إمبراطوريتها الضخمة. ومنها دولة الصين الجديدة التي ليست سوى التجديد السياسي والتاريخي لإمبراطورية السماء التي هدّدها التفكك بالفناء قبل أن تسعفها الأيديولوجيا العالمية، وتقدم إليها فرص تجاوز صراع القوميات. ومنها أيضًا الهند التي نجحت في صيانة فرص تقدّمها المادي والسياسي بقدر ما نجحت في الحفاظ على وحدتها.

وحدها الدول الفقيرة والصغيرة هي التي ما زالت تتشبّث بقوّة بالفكرة القومية الكلاسيكية، وتعيش، كعزاء، هوس خصوصيّاتها الأقوامية أو العشائرية أو الطائفية. وهي لا تتشبّث بها إلا لأن الفئات الحاكمة فيها وحّدت نفسها مع الدولة وجعلتها إطارا لتحقيق مصالحها الخاصّة في إطار الاقتسام الدولي للعالم، أي في إطار تحولّها إلى أجيرة للدول الكبرى. وليس من قبيل المصادفة أن هذه الدول الكبرى هي التي تقدم نفسها اليوم على أنها حامية هذا التقسيم الدولوي الراهن للعالم وضامنته. إنها تمنع حصول أي تغيير في هذه الخريطة يمكن أن يغيّر من طبيعة علاقات القوى العالمية وتوزيعها وتطوّرها، أو أن يخلق حقول قوة «مغناطيسية» سياسية جديدة وجاذبة.

- إن الأمور تجري كما لو أن هذه الدول الكبرى التي كوَّنت نفسها في إمبراطوريات ضخمة، أطلقت فكرة الاقتسام القومي للدول، أو التوزيع الأقوامي للدول، من أجل تفكيك الإمبراطوريات القديمة السائدة، ووراثة مناطق نفوذها والاستئثار بمكوناتها التاريخية البشرية والمادية. وبهذا المعنى فإن الفكرة القومية الكلاسيكية لم تكن إلّا أيديولوجية إعادة التقسيم السياسي للعالم بما يسمح بانتقال مركز ثقل هذا العالم وحقل قوّته الجاذبة، من الإمبراطوريات القديمة التي تجاوزها التاريخ إلى الإمبراطوريات الجديدة. وإذًا أيضًا، إلغاء كل إمكانيّة لنشوء الأمة أو الأمة - الدولة أو الدولة الأمة بالمعنى العميق للكلمة: السيادة الداخلية والخارجية، المشروعات والإنجازات... فهي كانت بحق أيديولوجية هذا الانتقال، بقدر ما هي اليوم أيديولوجية الحفاظ على هذا الانتقال. وليس من قبيل المصادفة أن الدول القومية الحقيقية، أي الدول الأوروبية التي شُكلت على أساس قومي، هي وحدها التي نجحت في الوقت الحديث في تجاوز نفسها، على الرغم مما تعانيه من صعوبات، مقارنة مع الإمبراطوريات الراسخة، لكنّ نجاحها لا يمكن إلا أن يظهر بكل إشعاعة أمام الإخفاق الأليم لهذا المسعى في القارات الثلاث.

إن السِّمة الرئيسة لهذا النظام العالمي إذًا، بوصفه نظام تكوين مناطق النفوذ والهيمنة وتوزيعها، وهي التي تؤسس لتيارات الثروة والنمو المادي والمعنوي، هي التعارض الواضح بين إمبراطوريات عالمية نافذة تمزق عنها غشاء القومية، ودول فقيرة جائعة ما زالت تتصارع على تأسيس القومية، لتنفي إمكانية نشوء الإمبراطورية التي لا تنجح في تأسيسها. إن الدولة تفرط فيها كالرمل، لأن ليس لديها مقومات نشوء سيادة فعلية، مادية أو معنوية.

ليست هذه الدول في حقيقة أمرها، لا دولًا بالمعنى الحقيقي للكلمة ولا قومية. إنها مناطق نفوذ حرة تتصارع عليها، من خلال النخب التي تتحكم بها، الدول صاحبة السيادة والعالمية. وهذه الدول ليست إذًا في نهاية الأمر إلا قنوات نفوذ، أي قواعد يستند إليها النظام الدولي، بوصفه نظام هيمنة الدول الكبرى، لإعادة إنتاج نفسه، وتحقيق ماهيته كصراع على مناطق النفوذ بين الدول الكبرى. وهذا يقتضي أن تكون في الوقت نفسه دولًا صلبة، متيبسة في ما يتعلق بعلاقتها بالشعب، ودولًا هشّة سهلة الانقياد والارتهان في ما يتعلق بعلاقتها بالخارج. ليست المشكلة إذًا،

في النظام العالمي، مشكلة تعدد أقطابه أو ثنائية القطبية والصراع فيه. من وجهة النظر الموضوعية، المشكلة هي انقسام العالم إلى أقطاب من جهة وأتباع من جهة ثانية، أي إلى منطقة سيادة ومنطقة فوضى. وعندما نتحدث عن تشكيل دولوي فنحن نعني في الواقع أمرين: **الأول** هو التعبير المادي للدولة، أي الشعوب والأراضي والعناصر التي تضمها، و**الثاني** هو بنية السلطة داخل هذه الدولة. ولا شك في أن هناك علاقة جدلية بينهما. فما هي خصائص هذه الدولة التابعة من وجهة نظر عُنْصِري هذا التشكيل، وكيف تمّ تشكيلها، ما يعني أيضًا كيف يستمر تشكيلها الراهن، أي بقاؤها؟

لعل أول ملاحظة تعرض للذهن في تأمّلِه خريطة التوزيع الجغرافي للدول في دائرة البلاد النامية، هو أن هذا التوزيع يشكِّل استمرارا للتقسيمات التي استحدثتها السلطة الاستعمارية. وهو لا يخضع في إنشائه لأي معيار قومي أو ثقافي أو اجتماعي آخر. إنه مرآة التنافس السابق على مناطق النفوذ بين القوى الكبرى. لذلك فإن حدود الدول القائمة في هذه القارات الثلاث لا توافق حدود الجماعات القومية أو الشعوب إلّا جزئيًا. فبعض هذه الجماعات قُسِم إلى دول عدة، وبعضها الآخر دُمج في دول أخرى. فنشأت «أمم» لا يربط رابط بين المجموعات التي تكوّنها، وبقيت جماعات أخرى محرومة من فرصة تكوّنها في دولة، وتكوّنت دول ثالثة كجامع لخليط من الطوائف والشعوب والقبائل والأقليات.

ليس لهذا التركيب في ذاته أي قيمة سلبية لو لم تنزع هذه الدول التي تكوّنت إلى أن تبني نفسها كدول أمم، أي أن تفرض على هذا الخليط المتنافر وحدة تجانسية ومركزية نُظر إليها وكأنها القاعدة الموضوعية للدولة القومية الحديثة. وهكذا أصبحت مسألة البناء الوطني سَياسة حكومية متميزة، وصارت تستثير من المشكلات والتناقضات والصراعات أكثر مما تستطيع أن تقدم من حلول. فبدلًا من أن تنشأ لحمة وطنية حقيقية جامعة، تفاقمت مشكلة التنافس بين الجماعات الدينية والأقوامية داخل كل دولة في سبيل تأكيد وجودها أو موقعها في هذه الدولة التجانسية المركزية. وبدلًا من أن تتولّد من نشوء الدولة «القومية» هويّة موحدة، أصبحت الجماعات المنخرطة فيها تعيش أزمة انتماء لا مخرج منها.

هذا التقسيم الاعتباطي، من وجهة نظره، لعالم المجتمعات النامية السياسي، هو المصدر الأول للغربة التي تعيشها هذه المجتمعات في الدول المتوّجة لها. ولعل الوضع العربي، في المغرب والمشرق وفيهما معًا، يقدم أكبر مثال عن الأزمة التي خلقها هذا التقسيم الاعتباطي من وجهة النظر التاريخية والاجتماعية، في هذه البلاد. فالانتماء السياسي للدولة القطرية يصطدم تقريبًا باستمرار وبشكل دائم بعناصر الانتماء الثقافي لجماعة أكبر هي الأمة العربية، وبعناصر الانتماء الأبعد للجماعة الإسلامية.

الجدير بالملاحظة، أن السياسي بقدر ما يطمح هنا إلى أن يتجاوز حدوده ويضخّم نفسه من أجل التعويض عن هذا التفاوت بين الانتماءات المتباينة، يضطر إلى أن يصطدم بشكل أقوى بعناصر الانتماءات الأخرى التي لا يستطيع السيطرة عليها. فالدولة القطرية التي تشعر باستمرار أنها تفتقر إلى جزء كبير من الشرعية، تنحو إلى أن تؤكد نفسها أكثر كقوة سياسيّة، وعلى حساب عناصر الشرعية الثقافية والدينية، لكنها لا تلبث حتى تستفز هذه المشاعر وتفقد أكثر فأكثر من شرعيتها الخاصة، فتضطر من جديد إلى التظاهر بصفتها الدينية أو العربية، بينما تستمر في ممارسة سياسة قطرية، متطرفة لتحمي نفسها. إن هذا الوضع يدفع إلى إفساد اللعبة السياسية

كلّها، كما يدفع إلى بثّ القلق الدائم والاضطراب في توازنات السلطة وعلاقاتها الداخلية، ويحوّل السياسة الحكومية إلى نوع من النفاق أو من التقلّب المستمر بين قطبي انتماء وآخر، كما يضعف قوة التماهي مع الدولة، وأسس التفاعل معها، فتبقى الدولة جهازًا مضافًا إلى الجماعة وغريبًا عنها، يسيرها من الخارج، بدلًا من أن تصبح مبدأً ناظمًا لعلاقات الأفراد والجماعات المنخرطة فيها.

أما الخاصية الثانية لهذه الدول النامية، فهي البنية المطلقة أو شبه المطلقة للسلطة. ومن معالم هذه السلطة المطلقة، الدور الاستثنائي الذي يؤديه رئيس الدولة سواء كان سلطانًا أم أميرًا أم ملكًا أم رئيسًا للجمهورية. فلرئيس الدولة هذا صلاحيات دستورية أو فعلية تتجاوز القوى والمؤسسات والأحزاب كلها بما فيها الحزب الحاكم، وتجعل منه مركز التوازن الأول للنظام والدولة، وذلك بغض النظر عن قوة شخصيته أو ضعفها. ولا يعني هذا أنه لا يخضع في اتخاذ قراراته إلى ضغوط قوى متنوعة وإكراهات داخلية وخارجية، بل إن المركز الذي يتبوأه ليس إلا التعويض والتعبير المباشرين عن استفحال تنافس مراكز القوى ومجموعات الضغط داخل النظام نفسه وأحيانًا خارجه. فبقدر ما تكون فاعلية ومصداقية القوانين والمؤسسات ضعيفة وواهنة وخارجية بالنسبة إلى المجتمع، يصبح خلق الزعيم وتقديسه ورفعه فوق الدولة والقانون وفوق السياسة، ضرورة موضوعية.

من معالمها أيضًا، أن الدستور يتحوّل فيها إلى وثيقة شكلية توضع لتغطية ممارسة الحاكم وإضفاء الشرعية الحديثة عليها، ولذلك فمن السهل إقراره ومن السهل تغييره ومن السهل خرقه. بل إن الجمهور نفسه لا يظهر تمسكًا قويًا به، فهو لا يشكّل أكثر من شارة من شارات السلطة الرمزية كالعلم والنشيد. وعندما نتحدث عن الدستور فنحن نتحدث عن القواعد التي تحكم المؤسسات السياسية، مؤسسات الدولة وتنظّم علاقاتها الداخلية، وعلاقات الأفراد والمجتمع بها. فغياب فاعليته يعبّر إذًا عن ضرورة وجود أرضية ملائمة لتجاوز المؤسسات وإخضاعها للإرادة الفردية.

عن الاستخفاف بالدستور تصدر ممارسات أخرى تعمّق هذه النزعة المطلقة، منها انعدام استقلال القضاء، وتحكُّم الحكم بالسلطة التشريعية.

لكن هذا وذاك يعبران عن طبيعة العلاقة الميكانيكية القائمة بين الدولة والمجتمع المدني؛ كل منهما خارجي بالنسبة إلى الآخر، وهذه الميكانيكية لا تظهر من خلال العنف الذي يميّز علاقة الدولة بالمجتمع في الأوقات العادية فحسب، لكن تظهر أيضًا من خلال تطور وصعودها الحركات الشّعبويّة الكبرى التي تقوم على نجاح زعيم ما في وصل علاقة، من خارج دائرة الدولة ومؤسستها، ومن فوقها، مع المجتمع بعد أن يتحوّل هذا المجتمع إلى جمهور للزعيم، أي يفقد هو نفسه مؤسساته المدنية الذاتية ويتجاوزها. بل إن هذه الميكانيكية في الأغلب تتجسد في الجمع بين علاقة العنف المحض والتماهي الشعبي الشخصي بالزعيم في الوقت نفسه. ومجموع هذه العلاقة يُظهر خلوّ الدول كمؤسسة من كل فاعلية جوهرية.

لذلك فإن صورة الدولة ومفهومها يتطابقان في ذهن المجتمع، حكّامًا ومحكومين، مع أجهزة القمع، أما السياسة فتظهر دائمًا وكأنها نشاط حرّ ومطلق يتحقق ويتطور خارج الدولة ومن ورائها.

قد لا تظهر بنية السياسي هذه على حقيقتها عندما يكون الحاكم حاكمًا شعبيًا أو ذا سياسة وطنية، لكن يكفي أن يخلفه حاكم عادي حتى يصبح عالم السياسة عالم قهرٍ واضطهادٍ لا حدود

لهما؛ إذ إنه يعكس تطابق أجهزة الدولة مع سياسة الحاكم، واستخدام هذه الأخيرة لها كأداة لتنفيذ مآربه الشخصية أو لتحقيق مصلحة الحكم والسلطة المباشرة.

إن تركيب السياسي في هذه التشكيلات الدولوية يعبّر في الواقع عن الانفصال الحقيقي والعميق بين الدولة والسياسة. إن الدولة لا تظهر هنا كتجسيد لفعل السياسة وتحقيق لها، وإنما هي على العكس أداة إلغاء السياسة وتفريغ المجتمع منها.ً وبمعنى آخر: إن السياسة تبقى باستمرار قائمة خارج الدولة، غريبة وضائعة فيها.

إن افتقار السياسة لنظام عيني، أي انفصالها عن الدولة، يجعل من علاقة القوة القاعدة الرئيسة للتعامل بين الدولة والمجتمع من جهة، وجماعات المصالح المتنافسة من جهة أُخرى. وقد يغطي هذا على حقيقة أن الدولة تتحول هي نفسها إلى جماعة مصلحة خاصة، فيشعر المجتمع بأن القهر الواقع عليه من الدولة هو السياسة ذاتها، في حين أنه لا يمثل إلا مظهراً من مظاهر استراتيجية السيطرة بالقوة من الفئة الحاكمة على الدولة والمجتمع معًا.

النتيجة التي يمكن أن نصل إليها هي أن تشكيل الأمم والقوميات ليس أمراً مستقلًا عن تكوين الدول أو الدولة، بما هي انتظام للمجتمع في علاقة أو سياسة جمعية. فهما تعبير عن صيرورة تاريخية واحدة. وأن تشكيل الدول في البلاد الخاضعة تمّ منذ البدء كمصادرة لهذه الصيرورة التاريخية بمعنيين: معنى إحداث قطيعة في تاريخها الخاص وعوامل تطورها الذاتية، ومعنى سد آفاق هذا التطور وأي تطور قومي نتيجة إخضاعه إلى شروط استمرار الهيمنة العالمية. ومن هنا، فإن تحقيق هذا التطور القومي، أي في الأساس تكون دول ذات سيادة تشكل إطار تنظيم الجماعات لنفسها تنظيماً حراً ينبع منها ويصب فيها، يستدعي منذ البدء وضع التقسيم الراهن للدول موضع السؤال وتغييره، أن يستدعي الخروج على النظام الدولي الجيوسياسي والتوازنات التي تعمل على إعادة إنتاجه، كما يستدعي إخراج موضوع القومية من دائرة الهوية والهويات الضيقة.

من دون إعادة تنظيم الخريطة الجيوسياسية والقومية للعالم، فإن أيًا من الدول التابعة لن تستطيع أن تحظى بدرجة كافية من السيادة حتى تنجح في الارتباط بالمجتمع، والتعبير عن إرادته الخاصة، وبالتالي حتى تصبح تجسيداً له في سياسته المستقلة.

لكن هذا التنظيم وتكوين التكتلات الجديدة لا يستدعيان إعادة النظر في النظرية القومية فحسب، وبشكل خاص في جزئها الرمزي والأيديولوجي الذي يركز على التجانس والذاتية والواحديّة، وإنما يفترضان أيضًا تحقيق شروط موضوعية: إن نشوء علاقة قومية، أي علاقة تضامن وتفاعل داخل مجموعة بشرية سواء أكانت مكوّنة من قوم واحد أم من أقوام عدة، يقتضي بناء اجتماع سياسي مستقر. ولا يمكن ظهور هذا الاجتماع إلا إذا كان الكيان السياسي الجماعي الجديد قادرا على استيعاب قيم الحضارة وإنتاج وسائلها من داخله. وهذا يعني **أولًا** أن هذا البناء لا يمكن أن يتحقق إلا بإعادة توحيد المجالات الحضارية التاريخية التي كسرتها وحطّمتها الهيمنة الغربية، أي إعادة الحياة إلى تيّارات التفاعل والتبادل والتواصل الثقافي داخل المناطق التي تشكل المجال الحيّ والحيوي لهذا الحقل الحضاري. ويعني **ثانيًا** تغيير مفهوم الدول القومية الذي ساد في هذه المناطق حتى الآن وقام عليه تمزّقها وانقسامها، وتبديل آلية ممارسة السلطة فيها، حتى يتسنى للجماعات المختلفة أن تؤدي دورها فيها وتتماهى معها. وأصبحت أيديولوجيا

الدولة - الأمة الكلاسيكية سلاحًا في يد السيطرة العالمية لمنع نشوء «إمبراطوريات» كبرى هي وحدها التي تتيح اليوم فرص التفاعل والتبادل الواسع وتعميم المكتسبات والإبداعات وإطلاق طاقاتها[50].

لا يفيد في شيء التذرع بحجج تاريخية أو أقوامية لتأكيد أصالة هذا الشعب أو ذاك، أو انعدام الجذور الموضوعية لنشوء مثل هذه التكتلات الكبرى بين الشعوب. فمهما كانت العلاقات في ما بينها في الماضي، يبقى أن شروط بناء الدول - الأمم، أي الدول السيدة والمستقرة القادرة على إفراز مكاسب مادية وحريات وإبداعات، مختلفة في العصر الراهن عمّا كانت عليه منذ قرن وبالأحرى منذ قرون. إن الاستقلال عن السوق العالمية نسبيًا وخلق أنموذج تطور داخلي، وتوفير إمكانات نقل التكنولوجيا وتوطينها، يستدعي مسبقًا خلق فضاءات كبرى قابلة لأن تتمتع بديناميتها الخاصة، وأن تسمح ببلورة قوى اجتماعية، طبقية ونظرية متجذرة في الداخل، وبالتالي ذات مشروع داخلي اجتماعي، أي ذات رسالة ونزوع إلى الهيمنة القومية لا بد منهما لهيكلة المجتمعات. فغياب فرص وجود مشروع هيمنة داخلية تدفع الطبقات السائدة إلى التعامل مع الشعب من وجهة نظر الحفاظ على مصالحها العليا، أي على استمرارها التاريخي، ومن ثم ضرورة تبرير هذا الاستمرار كوظيفة اجتماعية، يحوّل السياسة لا محالة إلى سياسة قائمة على شعار اضرب واهرب. فالطبقات الضعيفة التي تعرف أنها غير قادرة على البقاء والاستمرار، والتي تفتقدً إلى هيكلة ثابتة ومستقرة، والتي تتسلم السلطة بالانقلاب أو الدعم الخارجي أو سرقة الفرص التاريخية الاستثنائية، لا يهمها إلا أن تحقق أعظم المكاسب في أسرع وقت. ونتائج حكمها هي دائمًا الخراب: خراب الاقتصاد والدولة والمجتمع معًا.

تستطيع البلاد التابعة أن توظف من أجل بناء هذه المجالات الحضارية الكبرى علاقات القربى والجوار وما خلّفه لها التاريخ من تراث إنساني سواء في شكل ثقافات أم لغات مشتركة. ولعل التاريخ الحديث لم يشهد مجموعة كالمجموعة العربية تمتعًا بإمكانات وفرص اللقاء والتلاقي، وهدرا لها في الوقت نفسه من أجل التأكيد الفارغ والأعمى على تمايزات قطرية ودول تمارس في ما بينها السيادة والوطنية والقومية، بينما هي نفسها تخجل من إعلان ذلك أمام شعوبها.

إذا كان أساس قيام أي اجتماع سياسي مستقر في العصر الراهن، هو تقديم وتحسين فرص التنمية المرتبطة بمعايير العصر حتمًا، فمن المنطقي أن نتوقع أن هذه الدول التي تعترف هي نفسها بعجزها عن مواجهة تحديات التنمية وتقديم فرص نمو الحضارة محكوم عليها بالموت. وسوف تقوم شعوبها نفسها بهدمها بقدر ما تفقد إيمانها بها وبقدرتها على توفير مكاسب جديدة. وهذا ما هو حاصل، أو في بداية حصوله اليوم في أكثر من مكان.

ماذا يعني هذا؟ إنه يعني أننا نعيش في مرحلة ماقبل إعادة تشكيل العالم السياسي في المناطق التابعة وهيكلته من جديد. أي في مرحلة صهر حقيقي وإعادة تقسيم الجماعات والحدود والدول. فإما أن ننجح في الخروج من هذه المرحلة بلحم القطع المنثورة للدول القطرية المحطمة في إطار دولة كبرى قادرة على إعادة صهرها في فضاء مادي ومعنوي أرحب، أو أنّ مرحلة التحطيم ستستمّر حتى يُهيأً لدولة خارجية أن تتدخل حتى تضع حدًا لحرب الكتل والطوائف والعشائر والأحزاب والفئات المتناحرة. فبقدر ما استدعى الاستقلال السياسي تكوين دول مستقلة حديثة ووطنية في العالم الثالث، يستدعي الاستقرار الاجتماعي تجاوز هذه الدول وتغيير النظام العالمي لتوزيع القوى. إن الدولة الراهنة إما أن تتجاوز نفسها في دولة أكبر قادرة على تحقيق مكتسبات

الحضارة، وإما أن تتحول لا محالة إلى دولة طائفية، أي تتفكك وتتحلل وتنقسم.

باختصار خضع المجتمع في مناطق الهيمنة والنفوذ الخارجي حتى الآن لدولة فُرضت عليه أو اضطر إلى الخضوع لها للخلاص من الاستعمار، لكنها بقيت دولة غريبة عنه وعقيمة منزوعة الإرادة والسيادة والمقدرة معًا. وبدلًا من أن يحدّد المجتمع شكل الدولة وحدودها، كانت هذه الدولة هي التي تحدد المجتمع وتتحكم بتشكيله ماديًا ومعنويًا. وهكذا كان تاريخ هذه البلاد منذ البداية إذًا، تاريخ الصراع بين الدولة (الحديثة والمجتمع)؛ يمدّ كل واحد منهما جذوره ويستمدّ قوته من أرض مختلفة عن الأخرى، ويريد كل واحد منهما أن يكيّف الآخر مع بنيته وتقاليده ويخضعه لمشرُوعه ومصالحه. بنيتان متناقضتان إذًا، **الأولى** مطعّمة على النظام العالمي، و**الثانية** مربوطة بالتاريخ والثقافة المحليّين. ويبدو لي أنّ الدولة التي أصبحت أكثر من أي حقبة ماضية تخوض معركة النظام الدولي للسيطرة، هي التي تتعرض اليوم لنكسة عميقة على الرغم من أنها تبدو، من حيث المظهر، هجومية. أما المجتمع فبدأ بالكاد يصحو على ذاته، ما يفسّر أيضًا طبيعة ردات أفعاله المبعثرة والمتعثّرة. هل ينجح المجتمع في القضاء على الدولة وتبديلها بدولة تكون تابعة وخاضعة له؟ هل تنجح الدولة في تحطيم إرادة المجتمع وترتبط نهائيًا بالنظام الدولي؟ هل يستمر الصراع من دون أن يتمكن طرف من إلغاء الطرف الآخر؟

أخيراً هل تلتقي الدولة والمجتمع، كيف، وما هي شروط هذا الالتقاء؟ هذا هو سؤال المستقبل.

ثانيًا: من الدولة إلى الجماعة

من الأفكار التي أصبحت شائعة، بل شبه بدهية اليوم، الحديث عن الأمة بمعنى بناء الدولة القومية الواحدة، أو الدولة التي تضم جماعة جنسية متميزة لغةً وثقافةً وتاريخًا. والمقصود بذلك هو تمييزها من الدولة المتعدّدة القوميات أو الأجناس التي يمكن تسميتها الدولة الإمبراطورية، أو إذا أردنا تسهيل المصطلح بالعربية: السلطنة. وانطلقت هذه الفكرة من فكرة أخرى تفيد أن أي جنس من الأجناس البشرية لا يمكن أن يتطوّر ويتقدم ماديًا وروحيًا إلا عندما يكون هناك تطابق بيِّن السلطة السياسية والواقعة الثقافية. فلأنّ الدولة أصبحت التعبير العميق عن عبقرية هذا الجنس أو ذاك وروحهما، لا بدّ من أن تكون دولة قومية. وتظهر هذه الفكرة كما لو كانت إحدى منتوجات عصر التحرر الإنساني وأحد متطلباته في الوقت ذاته.

لم يلحظ أحد التناقض الكامن في جوهر هذه الفكرة، حيث يظهر التحرر السياسي للشعب المستند إلى بناء دولة مستقلة، كتكريس للتمايز الثقافي أو الجنسي.

تظل هذه الفكرة منسجمة مع ذاتها ما دمنا اعتبرنا أن هناك ثقافات وأقوامًا متميزة تشكل وقائع اجتماعية وتاريخية ظاهرة للعيان وملموسة. لكن هذا الانسجام يزول عندما نطرح مسألة تكوين هذه الثقافات والأقوام المتميزة. وهنا تكمن في نظرنا المشكلة الحقيقية. فلو اعتبرنا أن النوع البشري مقسّم منذ الخليقة إلى عروق وأجناس متميزة تطوّرت مع الزمن وبلورت ثقافاتها ولغاتها الخاصة، لأصبح من الضروري أن نؤمن بخريطة سياسية - ثقافية ثابتة مستمرة منذ القدم وستستمر إلى الأبد، ولن يحصل إذًا في التاريخ أي تجديد حقيقي في تكوين المجتمعات والأمم والدول. ولو اعتقدنا أيضًا أن هذه الأقوام التي تكوّنت عبر التاريخ وصلت الآن إلى مرحلتها التي تسمح لها بالتكوّن في إطار دول مستقلة هي المسعى الدائب لكل أمة، وأساس تحررها وتحرر شعبها وتقدمه، لصادرنا الحركة التاريخية المقبلة، ولوجب علينا أن نؤمن أن التاريخ حقق ذاته

وأوصل الأقوام إلى أهدافها، وأن الخريطة السياسية الجغرافية الثقافية الراهنة هي التقسيم النهائي للنوع البشري.

الملاحظة التاريخية تُظهر لنا عكس ذلك تماماً. فهناك كثير من الأقوام انقرض منذ بداية التاريخ الحديث أو قبله، كما ظهرت أقوام أخرى لم تكن موجودة من قبل، أو لم تكن في الحالة ذاتها التي نشاهدها عليها اليوم. ولنكتف بمثال العرب أنفسهم. فالتاريخ المدرسي يقسّمهم إلى عرب بائدة وعرب حاضرة. والعرب الحاضَرة نفسها كانت مقسمة إلى عرب الشمال وعرب الجنوب، وزال هذا التقسيم بعد الفتح الإسلامي وظهرت عروبة جديدة دمجت فيها عروقًا وأجناسًا وثقافات متعددة حتى وصلنا إلى ما نحن عليه اليوم من تقسيمات بين مشرق ومغرب عربيّين، إذا لم نتحدث عن الدول الراهنة العربية والتمايزات النسبية، لكن الفعلية، في ما بينها. وهذا يعني أن تطابق العرق مع الثقافة مع السلطة لم يكن في يوم من الأيام هو قاعدة تكوين الأمم، لكن تكوين الأمم الذي يعني تغيّرها أيضًا وتبدلها وزوال بعضها وانبعاث بعضها الآخر، كان يقوم في الأساس على هذا التصالب المستمر بين العروق والأجناس والثقافات. وربما كان هذا التصالب هو مصدر الإخصاب، وبفقدانه يمكن توقع زوال الكثير من الأقوام. واستطاع العرب الحفاظ على أنفسهم ووجودهم كأمة وشعب لأن ثقافتهم تجاوزت حدود «العرق» العربي الأصيل، ودمجت فيها عروقًا إنسانية أخرى، ولأن سلطتهم أيضًا في مرحلة من مراحل التاريخ أصبحت إمبراطورية. وخلق الإسلام كثقافة أممية الأمة العربية، كما خلق الأمة التركية الحديثة أيضًا. وحفظ الإسلام للشعوب التي تبنت ثقافته العربية كيانها أمام الغزوات الآسيوية والأوروبية العنيفة بمثل ما حفظت هذه الشعوب في مراحل متأخرة الكيان العربي وحمته من الغزوات الاستعمارية الكاسحة. وكان منبع التطور والتقدم لمختلف هذه الشعوب هو إلى حد كبير وجود الإمبراطورية المتعددة الأجناس. فلو اكتفى العرب بدولتهم الكنْدية أو الغسّانية أو المُنْذريّة، لبادوا كما بادت ممالكهم الجنوبية، ولو بقي الأتراك في هضبتهم المنغولية لتغير مجراهم ومجرَى تاريخ غيرهم من الشعوب.

ينطبق الأمر ذاته أيضًا على الأمم الأوروبية التي تستند الآن في قوتها إلى منتوجات إمبراطورياتها الاستعمارية في أميركا وأستراليا... وغيرهما، بأكثر مما تستند إلى العرق «الصافي» في القارة الأوروبية ذاتها.

تبدو الدولة القومية بالمعنى الحديث الأجناسي الشائع ظاهرة قصيرة وموقتة جدًا من عمر تاريخ تكوين الدول. وحتى عندما ظهرت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في أوروبا، لم تكن هذه الدول القومية في الواقع إلا حجر الأساس لنشوء الإمبراطوريات الكبرى التي كانت الشمس تغيب أحيانًا عن بعضها وعلى الأغلب لا تغيب.

تفترض الدولة القومية أن للجماعة ذات الثقافة المتميزة روحًا خاصة عميقة، تموت إن لم تجد تعبيرها السياسي المستقل. وكان هذا ردة فعل طبيعية ضد الاستبداد الذي أخذت تفرزه الإمبراطوريات السابقة أكثر مما هو ردة فعل ضد هذه الإمبراطوريات ذاتها. ونريد هنا أن نميز بين مفهومين للأمة غالبًا ما يثير الخلط بينهما التشويش السياسي. المفهوم **الأول**، هو الذي يربط بين الجماعة الثقافية والجنسية المتميزة، وقيام دولة مرتبطة بها جغرافيًا. أما المفهوم **الثاني** فيقصد بالدولة القومية، الدولة التي تعبر عن مصالح الجماعة أو الجماعات التي تتكوّن منها، فتكون الدولة قوميةً عندما لا تمثل احتكار فئة اجتماعية للسلطة ضد الفئات الأخرى[(51)].

يبدأ التشويش السياسي عندما نعتقد أن قيام دولة مستقلة لجماعة متميزة ثقافيًا وجنسيًا من غيرها، يعني بحد ذاته بناء دولة قومية تعبر عن مصالح مختلف الفئات الاجتماعية التي تتكوّن منها. أي بمعنى آخر؛ إن قيام الدولة الجنسية يعني تكوّن دولة المساواة القومية، أي الأمة. وتقود الملاحظة التاريخية إلى تكذيب ذلك. فكثيرًا ما يؤدي تكوين الدولة المقتصرة على جنس من الأجناس إلى تفكّك هذا الجنس وخرابه نهائيًا وتشتته، أي ليس من الضروري أن تقود الدولة الجنسية إلى بناء أمة، أي أن تحفظ وحدة الشعب الثقافية والجنسية. وكثيرا ما يؤدي تكوين دولة قومية، أي معبرة عن مصالح أغلبية الفئات الاجتماعية المكونة لها، على الرغم من تمايزها الثقافي، إلى تكوين أمة واحدة تختلط فيها العروق والأجناس والثقافات. وفي الحالة الثانية فحسب تتطور الثقافة وتظهر الحضارة.

أصل المشكلة في نظرنا هو إعطاء الأولوية، في نظرية الأمة، للعامل الثقافي، الذي هو أكثر العوامل تقلبًا لا تحديدًا، فيبدو في هذه النظرية كما لو أن الثقافة أو التمايز الثقافي هو الذي يحدد السلطة أو الدولة. أما نحن فنعتقد أن السلطة هي التي تحدد الثقافة، وبمعنى آخر، يتوقف نشوء ثقافة مستقلة ومتميزة (وكي تكون الثقافة مستقلة يجب أن تكون منتجة وفاعلة تقدم حلولًا عملية) على نشوء سلطة مستقلة ومتميّزة، أي سلطة معبّرة عن الجماعة ككل لا عن جزء منها. فنشوء مثل هذه السلطة هو الذي يسمح بتكوين دولة مستقرة وفاعلة تسهل خلال مرحلة تاريخية طويلة أو قصيرة عملية التفاعل الثقافي ونشوء الأمة. وإلى حد كبير يمكن القول إن الإمبراطوريات هي التي تخلق الأمم، وتنجب الشعوب بقدر ما تستطيع أن تعدّ صهر الأجناس والثقافات وتغربلها، حيث تفرض الثقافةُ الأكثر حيويةً وفاعليةً نفسَها وتتطور مع تطور الحضارة.

كي تقوم الدولة الإمبراطورية لا بد لها من رسالة إنسانية مقبولة تتجاوز أوهام العظمة الجنسية أو العرقية التي غالبًا ما تغطي فقدان رسالة إنسانية حقيقية تحدد مكانة الفرد في المجتمع، بالحديث الدائم عن عبقرية العرق أو تفوقه. وحتى الشعوب «البدائية» التي كثيرا ما يحملها التاريخ في مقلب من مقالبه إلى سدّة القيادة في عهد أفول هذه الإمبراطورية أو تلك، تجد نفسها مضطرة إلى تبني عقيدة إنسانية كونية كي تستقرّ بحكمها، كما حدث للتتر والمغول في أواخر الدولة الإسلامية. أما الدعوة الجنسية أو العرقية الثقافية، فيمكن أن تخفي الاضطهاد الاجتماعي بتضخيم شعور التماثل الثقافي، وتقود بالتالي أيضًا إلى تكوين إمبراطورية فاشلة.

بشكل عام نحن نميل إلى الاعتقاد أن بناء دولة مستقرة يتعارض مع استمرار تسلط وهيمنة فكرة التماثل الثقافي الذي يبني الوحدة على صبغ جميع الأفراد باللون ذاته لا على تآلف المصالح السياسية والمادية. فالدولة لا تقوم حتى إذا اقتصرت على حدود جماعة ثقافية متجانسة إلا إذا اقتصرت على حدود جماعة ثقافية متجانسة، وإلا إذا امتلكت رسالة اجتماعية تسمح لها بأن لا تكون دولة أقليّة محدودة. لكن عندئذ، وعند وجود دولة ذات رسالة اجتماعية، يصبح موضوع هيمنتها على جماعة متعددة الجنسيات أو ذات جنسية واحدة، أمرا ثانويًا. فالشعوب التي دخلت في الإمبراطوريات وقبلت الفتوح، على الأرجح فعلت ذلك نتيجة شعور أفرادها بأن نظام الحكم الجديد يتيح لهم من الحرية والتطوّر أكثر مما يتيح لهم النظام الذي كانوا يعيشون في ظلّه، وإن كان هذا النظام مُقادًا من أبناء جلدتهم.

الحكم القومي لا يُرضي لمجرد كونه حكم الجماعة من أبنائها، بل إن وجود هذا الحكم الجائر لأبناء الجنس الواحد هو الذي يمهّد لظهور الإمبراطوريات المتعددة الجنسيات، التي تستلهم رسالة

إنسانية اجتماعية. هذا ما حدث بالنسبة إلى الإسلام، وما حدث بالنسبة إلى الماركسية في حقب نموّها، وما عجزت أن تقوم به الحضارة الغربية حتى الآن بسبب تلوّثها بالفكرة العرقية على الرغم مما توافر لها من وسائل السيطرة والانتشار ما لم يتوافر لغيرها من الحضارات. لكن هذا لا يعني أن دعوة الحضارة الغربية التي هي دعوة اجتماعية أيضًا، لن تتقدم في المستقبل عندما ستتخلى عن نزعتها العرقية. هذا ما يلوح في الأفق على الأقل، وذلك على عكس ما قد يتبادر إلى الذهن.

لكن يبدو أن قيم الحضارة الغربية لن تنفذ إلى الشعوب الأخرى قبل أن تتدهور قوة الغرب، ويتغيّر ميزان القوى الدولي الذي يجعل من تبني هذه القيم من شعوب أخرى قاعدة للسيطرة والهيمنة الغربية. وليس هناك حتى الآن دعوة اجتماعية أخرى قادرة على أن تقدم حلولًا جديدة لمشكلات المجتمع الحديث، لا تستلهم لائحة القيم الأساسية التي تزداد انتشارا، وهي قيم الحرية بالمعنى الحديث والعقلانية والديمقراطية والمدنية ...إلخ. والدعوات الأخرى كلها مضطرة اليوم إلى أن تتعايش معها وتستلهمها في إطار البحث عن تنظيم اجتماعي ثابت مستقر يحدد مكانة الفرد والجماعة والسلطة المركزية. هذا على الرغم من أن الحلول التي تقدمها الثقافة الغربية ذاتها تبقى حلولًا نسبية مستندة إلى ميزان قوى اجتماعي ودولي لا يكفّ عن التغيّر والتبدّل.

حتى أولئك الذين يريدون تجاوز أُطر التنظيم الاجتماعي الغربية الليبرالية، تراهم مضطرين إلى الرجوع إلى القيم الأصلية ذاتها: فباسم الحرية يطالب الاشتراكي بتغيير ديمقراطية البرلمان المعبّر عن دكتاتورية طبقة واحدة، وباسم المساواة يطالب أيضًا بتحقيق الديمقراطية الاقتصادية، وباسم احترام الشخص الإنساني يطالب بتحسين شروط العمل والإنتاج. تبدو الليبرالية والاشتراكية إذًا كطريقين مختلفتين للوصول إلى هدف واحد هو تحقيق القيم العقلانية والإنسانية المنغرسة في الذاكرة الأعمق للبشرية، في صورتها ونماذجها الجديدة والمتطورة.

يسري هذا أيضًا على المتدينين الذين يريدون تطبيق الإسلام أو المسيحية، كوسيلة لتحقيق الحرية والعدالة والمساواة ضد الظلم الداخلي والخارجي، ولم يعد هناك من يطالب بتطبيق حدود الشرع لأنها قضاء من أمر الله فحسب.

نستطيع أن نقول أكثر من ذلك، إن الدولة - الأمّة، أي الدولة القومية فعلًا، لا يمكن أن تقوم إلا إذا كانت دولة لا تبني شرعيتها على تحقيقها للمطابقة والتماثل الثقافيين للجنس أو للعرق، بل على دعوة اجتماعية قابلة للتحقيق ولتقديم الحلول والوسائل الكفيلة بتنظيم الحياة الاجتماعية وتقدم الجماعة. والدولة القومية التي تربط شرعيتها وتقدم شعبها بمجرد كونها مطابقة في حدودها لحدود التجانس الثقافي أو العرقي، تلغي أسس شرعيتها كدولة، أي كمؤسسة سياسية تتجاوز التمايزات الثقافية والجنسية في المجتمع المدني، ولا تقوم إلا بهذا التجاوز. والدولة التي تفترض نفسها الانعكاس المباشر للجماعة، أو للمجتمع المدني، هي بالضبط الدولة التي تغطي فشلها السياسي بانغلاقها الثقافي، أي تغطي عجزها عن أن تكون سلطةً فوق المجتمع المدني بتسمية نفسها دولة الشعب، وبالانخراط في المجتمع المدني نفسه وفي تناقضاته، وذلك بدلًا من الارتفاع إلى المستوى الذي يسمح بحل هذه التناقضات وتسويتها.

إن الدولة (أو المجتمع السياسي) لا تصبح ضروريةً كعملية خلق للسلطة المجردة العليا، إلا لأنّ التناقضات التي تخلقها الثقافة والمصالح الاقتصادية المتعارضة في داخل المجتمع المدني لا يمكن أن تجد حلّها إلا خارج هذا المجتمع، وفي إطار يخضع لقوانين أخرى هي قوانين الوحدة

والائتلاف. فالسياسة تجنح إلى المَركَزة والتجريد، في حين أن الثقافة والاقتصاد يجنحان إلى البعثرة والتنويع والتعارض. أما عندما تسود المجتمع المدني وحدة سديمية ثقافية واقتصادية تعكس التجانس العقلي المطلق بين الأفراد، وظروف العمل والمعيشة المتماثلة أيضًا، فلن يكون هناك حاجة إلى الدولة أو السياسة، وهذا يمكن أن يحصل كفرضية نظرية في مجتمع كفاف مطلق.

تتنوع أشكال تنظيم السلطة وأنماط الدولة بحسب تطور اَلمجتمع المدني وتطور الثّقافة والإنتاج الاجتماعيين. فكلما تقدمت حضارة من الحضارات أدى تطور تقسيم العمل إلى تعقد الثقافة وتنوع الأفكار وتعدد أنماط وظروف المعيشة والإنتاج. وبقدر ما تزداد التناقضات الاجتماعية هذه حدّةً داخل المجتمع المدني، تصبح آليّة توحيد السلطة في المجتمع السياسي أكثر تعقيداً أيضًا. فعندما تسود عقيدة موحّدة متجانسة بشكل عام، أو ينتشر نمط إنتاج بسيط وقليل التنوّع، لا تتطلب مسألة توحيد السلطة آلية معقدة كتلك التي نشهدها في النظام الليبرالي الصناعي، بل يمكن أن تتم بسيطرة سلطان مطلق السلطة يحكم بالناس بحسب العقيدة التي يتفقون جميعًا عليها. ولا يحتاج الإجماع السّياسي إلى إدارة خاصة وآلة خاصة، بل يستلهم مباشرة الإجماع العقائدي. فالسلطان ذاته لا يستطيع أن يتجاوز في سلطته الحدود الضيقة التي يعطيها المجتمع المدني للمجتمع السياسي. فالمجتمع المدني يحل هنا معظم مشكلاته بنفسه وبوسائله الخاصة، وبمنظماته الموجودة خارج الدولة والمرتبطة بالمهنة أو برجل الدين. ولا يبقى للسلطان إلا المسائل العليا التي لا تمس مباشرة حياة الأفراد وإن مسّت مصير الجماعة ككل. ولهذا فإن هذا المصير يظل هنا رهن جدارة السلطان الذي يمكن أن يكون سبباً في الازدهار العام أو الانحطاط.

هناك أمثلة ما زالت حيّة باقية من هذا التنظيم القديم. ففي بعض القرى أو المدن الصغيرة العربية التي تسنّى لنا زيارتها في الصحراء، ما زالت الدولة عاجزة عن استلام السلطة الحقيقية من «السلطان». فهناك مجلس للمدينة مكوّن من مشايخها يقضي في المشكلات بين الناس في الجامع، وكان هذا المجلس يعين إلى فترة قريبة نسبيًا حرس المدينة، وإذا اتخذ قرارا على الفرد أن ينفذه وإلاّ تعرض إلى مقاطعة سكان القرية كلها حتى يقوم بما عليه. فالجامع هو الذي يسيّر إلى حد كبير القرية ويلقي القبض على السارق أو المجرم ويحكم عليه، ويحل قضايا المنازعات ويعرضها على الجماعة قبل الصلاة.

إن وجود عقيدة موحدة ومتجانسة كالعقيدة الدينية يخلق داخل المجتمع المدني آلية للتصحيح الذاتي، فتحدّ العقيدة هذه من الإفراط والتفريط وتدفع إلى الاعتدال وتقرب بين أنماط المعيشة ومستوياتها. ولا تتفاقم التناقضات الاجتماعية إلا عندما تضعف العصبية الدينية وتخف قبضة الدين على السلوك الفردي.

أما في أنموذج المجتمع الغربي الحديث، فإن الحرية العقلية التي قامت ضد الهيمنة الدينية الأحادية فتحت المجالات أمام تنوّع الاعتقادات من جهة، وخففت من قوة الانضباط الذاتي عند الأفراد من جهة ثانية، فأثارت الميل إلى التمايز الاجتماعي، بل حبّذته. يضاف إلى ذلك تطور نظام إنتاج يسمح بحصول تمايزات كبيرة في العمل والإنتاجية. وأدى هذا إلى نشوء نخبة خاصة وطبقات شديدة التفاوت في المداخيل وأنماط المعيشة. وأصبح توحيد المجتمع يتطلب على الصعيد السياسي آلية تقوم بتسوية هذه التناقضات كلها وتحقيق نوع من الإجماع السياسي كشرط للإجماع الثقافي وللشعور بالمطابقة القومية وبوحدة الهوية والمصير. لذلك لم تشهد الدولة تطورا واستقلالًا في أي حقبة تاريخية كما شهدته اليوم.

كما لا يمكن الحديث عن إجماع عقلي من دون وجود عقيدة منزّهة كفاية حتى يدخل فيها الناس من دون إكراه ولا قمع، كذلك لا يمكن الحديث عن إجماع سياسي من دون وجود دولة ذات سلطة منزّهة قليلًا أو كثيرا، أي تضع المصلحة العليا فوق المصالح الجزئية. لكن لا يوجد هنا أي ضمانة أخلاقية لاحترام المصلحة العليا سوى مشاركة جميع أفراد الجماعة في تكوين «الإرادة العامة»، وفي استخلاص أغلبية سياسية على صعيد التمثيل ومن خلال المؤسسات التمثيلية. وإذا كانت النزاهة تنزلق في المجتمع الحديث نحو الدلالة لا نحو المؤسسة الدينية، فإن الدولة هي التي تصبح محور لقاء الجماعة ومصدر وحدتها. يعكس هذا تفكّك الجماعات والعصبيات القروية والجنسية والمحلية التي كانت تميز المجتمع القديم، وبروز علاقة عمودية في المجتمع هي العلاقة بين الفرد والدولة، سائدة على العلاقة الأفقية بين الأفراد والجماعات المحلية التي كانت تميز بالدرجة الأولى المجتمع القديم، وتخلق بين الدولة والجماعة قطيعة أو صلة ميكانيكية. ولا يمكن تصوّر إمكانية نشوء إجماع سياسي في الدولة الحديثة، مع هذا التحلل الكامل للعصبيات المحلية وللعقيدة الموحّدة والوحدانية السائدة والمنزهة أو الإلهية، من دون آلية تمثيلية؛ إذ لا شيء يمكن أن يحدّ هنا من السلطة التي تتسلّح فعلًا بالوسائل التي تسمح لها بأن تكون أول مرة في التاريخ، مطلقةً وكلّيّة القدرة.

هذا الإجماع السياسي لا يظهر بذاته وإنما له وسائل تكوينه وصياغته وصيانته، هي المؤسسة الدستورية والتمثيلية التي تلتزم بقواعد معينة تسمح باستخلاص إرادة موحدة من التعدد والكثرة.

لا يتعلق الوصول إلى إجماع سياسي بأي عملية سحرية: إنه يتطلب استخلاص أغلبية سياسية حقيقية فحسب تعكس القوى السياسية والفكرية والاقتصادية السائدة والموجودة فعليًا والمسيطرة على الساحة الاجتماعية حتى لو لم تتطابق مع الأغلبية الاقتصادية. لأن القوى التي لا تستطيع التعبير عن نفسها أو التي لا تعرف أن تصوغ لنفسها تعبيرا مميزًا، تفقد وزنها في الحسابات السياسية التمثيلية. لذلك أيضًا لم يتم دخول الجماعات الاقتصادية الشعبية إلى الساحة التمثيلية للديمقراطية الغربية إلا بشكل تدريجي وبطيء. والثورة الحقيقية هي التي تعمل جديًا على إدخال هذه الجماعات في الساحة السياسية حيث تصبح الأغلبية التمثيلية أغلبيةً اجتماعيةً فعلًا.

لكن على الأغلب ما يحدث العكس. فالفئة الحاكمة التي تريد أن تحفظ احتكارها للسلطة تلجأ في المجتمعات الحديثة، والنامية منها بشكل خاص، إلى رعاية الاستبداد والتغطية على انعدام الإجماع السياسي باختلاق عقيدة منزَهة «قومية» مقدسة أو شبه مقدسة، وفرضها عن طريق التعليم ووسائل الإعلام لتخلق بالقوة إجماعًا قوميًا على الصعيد الثقافي، أو من نمط ثقافي. وفي حالات أخرى، أو عندما تفشل هذه العقيدة تلجأ عادة إلى اصطناع إجماع قومي عن طريق إحياء التماثل الثقافي التقليدي. وهذا التماثل يعطي للشعب وهمًا بالإجماع القومي والوحدة القومية التي يفتقر إليها على الصعيد السياسي.

إن قضية الأقليات الثقافية الجنسية والدينية لا يمكن فهمها إلا في إطار هذا الانتقال الذي يعيشه بعض البلدان من سياق إجماع قومي تقليدي مبني على الإجماع الثقافي ووحدة العقيدة، إلى إجماع قومي قائم على وحدة السلطة واستخلاص إرادة عامة ثابتة وحقيقية تمتلك أيضًا، عن طريق الآلة التمثيلية، وسائل تجديد نفسها وتبدلها. تصبح مسألة الأقليات إذًا هنا جزءًا من مشكلة صعوبة تحقيق إجماع سياسي قومي. وذلك لأن التطور المتفاوت بين المجتمعات، أعطى الفئة

الحاكمة في البلدان النامية وسائل رعاية وحماية سلطة مطلقة قادرة على التصدي للقوى الاجتماعية في القاعدة ودحرها. ومنه النكوص الذي نراه في عملية التحقق القومي لدى الجماعة الشعبية عن طريق التحقق الثقافي التقليدي والمطابقة. وهو دليل على النكوص القومي العام، أي تدهور السلطة ذاتها والدولة التي تجسّدها، من سلطة ودولة تعكسان إرادة أغلبية اجتماعية إلى سلطة ودولة عصبويتين. فهناك إذًا عملية تعويض عن فقدان السلطة لدى الجماعة تظهر على شكل تمسك شديد بالهوية الثقافية من جهة، وفرض التماثل الثقافي من جهة أخرى على جميع أفراد الجماعة وفئاتها. ويجيب الكفاح الشعبي من أجل تحقيق هذه الوحدة الثقافية إذًا، عن مطلب الشعور بالاستقلال والتمايز والوجود القومي وصيانة الشخصية القومية أمام خطر زوالها الذي تجسّده الدولة العصبوية، وهو يعكس فشل قيام دولة قومية حديثة.

لكن هذه المطابقة الثقافية التي تتولد كمسعى لتحقيق إجماع قومي من نمط ثقافي، ليست الإجماع الديني الذي كانت تعرفه الدولة التقليدية. فالمطابقة لا تحدث إلا في إطار الدولة الحديثة كعملية إعادة تثمير سياسي للإجماع الديني الماضي. لأن نشوء الدولة الحديثة يحطم أساسًا قاعدة الإجماع القومي الثقافي القائم على استقلالية المجتمع المدني وهامشية الدولة. لذلك تحمل المطابقة التعصّب، بينما يقوم الإجماع الديني على وجود أغلبية اجتماعية ثقافية، ويقبل الاختلاف والاجتهاد ويرفض التماثل والسّديمية. وهو إجماع قابل للتغير والتبدل مع تغير الظروف. ولا ينكص الدين إلى حالة تعصبيّة إلا عندما يؤدي التطور الاقتصادي والتفاوت الشديد بين الطبقات إلى تحطيم وحدة العقيدة والتهديد بفقدان القدرة على إنجاب إجماع قومي ثقافي. عندئذ يُغلق باب الاجتهاد وتحاول الجماعة أن تحفظ مظاهر الإجماع من دون أن تصل إلى تحقيقه فعلًا. وعند ذلك تبدأ حقبة الاستبداد الحقيقي وتظهر إمكانية تكوين سلطة مطلقة وفردية خارجة على رقابة الجماعة والعلماء معًا.

في كل مرة يظهر فيها خطر فقدان الإجماع السياسي تحاول الأمة أن تحمي نفسها بالعمل على خلق إجماع ثقافي مصطنع أو حقيقي. وحركات التجديد الديني ليست إلا واحدة من مظاهر هذه العملية الرامية إلى إعادة صوغ هذا الإجماع من جديد وإحيائه.

إن السير التاريخي لتحقيق هذين النوعين من الإجماع هو الذي يقود إلى تكوين الأمم. ولا يختفي أحدهما إلا عندما تكون الأمة هي حقبة انتقالية تميز مراحل النشوء ومراحل الأزمة أو الانحطاط.

لكن حيث يسود الإجماع الثقافي في المجتمعات القديمة نرى أن الإجماع السياسي هو الذي يسود في المجتمع الحديث. ويتفكك المجتمع التقليدي إلى سلطات وجماعات جنسية متميزة عندما يفقد وحدته العقيدية، أي تفقد الطبقة السياسية وحدتها وتنهار الدولة الإمبراطورية إلى سلطنات وملوك طوائف. أما المجتمع الحديث، فيفقد وحدته الثقافية وتسوده العصبيات المحلية والطائفية كلما فقد وحدته السياسية أو الإجماع السياسي الذي يشكل قاعدة قيام سلطة مركزية شرعية مستقرة وثابتة. وفي هذا الإطار تندفع الأغلبية الدينية إلى التصرف تصرّف الأقلية. فالأقلية الثقافية أو الدينية بسبب استبعادها عن السلطة في الدولة القديمة، تبحث عن تحقيق هويّتها في التماسك والتماثل والتحجّر الثقافي الذي يضمن لها الوجود المهدّد بالفناء نتيجة جذب السلطة إلى نخبتها. والمجتمع العربي الحديث، بالدولة التي خلقها، لم يبعث في الواقع طائفية أو عصبوية الجماعات الأقلية التي كانت موجودة من قبل، لكنه بعث - وهذا هو الجديد - العصبوية الأغلبية

التي بسبب صدّها عن السلطة والدولة تراجعت إلى المفهوم الثقافي للقومية ووحّدت نفسها مع العرق أو الدّين. ففشلُ بناء دولة قومية تبلور إرادة عامة وإجماعًا سياسيًا، هو الذي أدّى إلى هذه العَودة التي نشهدها، أيّ إلى تديين الدولة كمحاولة لتأميمها أو جعلها أيديولوجيًا على الأقل دولة قومية لا أجنبية. الدولة الدينية المستندة إلى تماثل ثقافي مفروض بالقوة، التي هي في طريقها إلى النشوء أول مرة في تاريخ العرب، هي الرد المباشر على عرقية الدولة الحديثة العربية وعصبويتها، وهي تعكس انسداد أفق الجماعة أكثر مما تعكس حلًا للأزمة. ففي الحالتين هناك تدهور للجماعة وانعدام للإجماع السياسي: في الدولة الدينية وفي الدولة «القومية» الحديثة، وحيث تخلق الدولة الدينية الأقليات، تخلق الدولة «القومية» الأقليات الجنسية أيضًا. وفي النتيجة لم تكن الدولة القومية الحديثة التي بنت أسسها على منطق العقيدة والانتماء لجنس من الأجناس أو لثقافة أو للغة من اللغات، مختلفةً عن الدولة الدينية التي تحاول أيضًا أن تبني إجماعًا سياسيًا شكليًا من وحدة عقيدية مفروضة أو شكليّة، تُبقي كلتاهما المشكلة القومية مفتوحة، لأنها غير قادرة على تجاوز المفهوم الماهوي للأمة.

بقدر ما خلقت الدولة الغربية الحديثة شبه القومية أغلبيةً اجتماعيةً مستبعدة من السلطة، دفعت هذه الأغلبية إلى البحث عن وحدتها خارج الدولة الحديثة، أي في الدين. وأول مرة في التاريخ تظهر اليوم إمكانية نشوء دولة (قومية) إسلامية. أول مرة، لأن الدولة الإسلامية القديمة كانت في الواقع دولة إمبراطورية تجمع مختلف الأجناس، وكان الإجماع الديني وسيلةً لتحقيق إجماع سياسي، أما الآن فإن الإجماع السياسي ووحدة فئات الأمة وطبقاتها هو الذي يفرض نفسه كقاعدة للإجماع الديني، أي لتحقيق الهوية الثقافية وصيانتها. الشرعية الحقيقية الأساسية لهذه الدولة هي إذًا في معاداتها التغريب والنفوذ الأجنبي وضياع الهوية، وهذا ما يجعلها تفقد القدرة على بناء هوية جديدة، أي واقعة اجتماعية جديدة لا يمكن تحقّقها إلا في إخضاع الماهية للوجود، وبلورة إجماع سياسي. وما دام من غير الممكن الوصول إلى هذا الإجماع، فإن إثارة مسألة الأقليات الدينية لا بدّ من أن تتدعم بمسألة الأقليات الأقوامية أيضًا. إن ما سيميّز المرحلة المقبلة هو فقدان الإجماع الثقافي والسياسي معًا، وهذا يعني مجيء مرحلة من الصراع الاجتماعي والثقافي والسياسي العنيف والدائم حتى تخرج إلى الوجود حقيقة جديدة: نمط جديد لتنظيم العلاقات الاجتماعية ولتوزيع الثروة.

يغطي مفهوم الأمة إذًا الخلط بين الإجماع القومي الحقيقي، والوحدة الاصطناعية المفروضة بالقوة، ويجعل من المستحيل فهم تطور الأمم والحضارات، وهو مفهوم أيديولوجي. أما المفهوم الأصيل فهو مفهوم الجماعة. ودراسة تطور علاقات الجماعة الداخلية وتحليلها من جهة، ونشوء الدولة والمجتمع المدني فيها من جهة أخرى، هي التي تستطيع أن تظهر كيف تتحوّل الجماعة إلى أمة أو تبقى مجموعة من العصبويات المتجاورة والمتعادية.

الجماعة تتكوّن من قوى اجتماعية وسياسية وثقافية متعددة ومتعارضة بالضرورة، وإلا لما كان هناك حاجة لا إلى السياسة ولا إلى الثقافة. وبقدر ما تستطيع الجماعة أن تجد حلولًا للتناقضات التي تختمر في حجرها، تستطيع أن تقيم وحدتها السياسية والثقافية. لكن هذه الحلول متماثلة دائمًا. فيمكن لوحدة الجماعة أن تستند إلى غلبة فئة على الفئات الأخرى. وأكثر الأشكال تجسيدًا لذلك هو الحكم الأجنبي. وآلية الاستعمار الأجنبي والاستعمار الداخلي واحدة في الحقيقة. إلا أن هذه الوحدة المفروضة بالغلبة لا تستطيع أن تقاوم المعارضة الداخلية إلى ما لا نهاية، وإذا حدث

ونجحت في مقاومتها هذه، فرضت على الجماعة التقهقر الكامل والفناء. والجماعة التي تستطيع أن تقيم وحدتها على إجماع يعكس قبول الأغلبية للسلطة القائمة وانتمائها الطوعي إلى القيم الثقافية السائدة، هي التي تتحول إلى أمة، حيث تتوثّق وتتعمّق روابط الجماعة السياسية والثقافية ويتغلب عامل التضامن والتكاتف الداخلي على عامل التفرقة والانقسام والمواجهة، وجوهر هذا الإجماع، ثقافيًا كان أم سياسيًا، هو إشراك الأغلبية في السلطة، أي في صوغ القرارات التي تتعلق بمصلحة الجماعة ككل. ويزول الإجماع بزوال المشاركة وبظهور الاستبعاد الثقافي أو السياسي. ونوع هذا الاستبعاد للفئات المكونة للجماعة هو الذي يحدد شكل الاستبعاد القائم.

عملية الاستبعاد هذه عملية تاريخية وبنيوية في الوقت ذاته. فتكوّن الأمم يتبلور في سيرورتين أساسيتين: السيرورة أولاها تتضمن نشوء ثقافة عليا مشتركة. ولا تنشأ هذه الثقافة إلا من خلال علاقة معقدة تمر بمراحل ثلاث:

تضم أول مرحلة تبلور ثقافة نُخبوية مرتبطة بالسلطة. وبقدر ركوبٍ هذه الثقافة على علاقات السلطة وتمفصلها معها خلال فترة تاريخية ثانية، تخلق عوامل نموها وتفتّحها كثقافة جامعة تتجاوز في موضوعاتها وإشكالاتها النزاعات الدنيا التي تسود المجتمع المدني، أي تخلق في الحقيقة نظامًا من القيم الإنسانية العليا وتُبلوره كبديل من منظومات القيم الدنيا العصبوية والضيقة التي تكتفي بالتعلق بمُثُل محلية تعكس هي ذاتها ضيق المصالح المحلية وانغلاقيّة الجماعات التي تكوّن كل مجتمع.

يعكس نشوء ثقافة عليا، أي منظومة قيم إنسانية كونية، الطموح إلى تكوين دولة مركزية تجمع أنظمة غير متجانسة ثقافية واجتماعية، وهناك مثالان معروفان على ذلك: **الأول** هو مثال الحضارة العربية، و**الثاني** هو مثال الحضارة الغربية الحديثة. فالعقيدة الإسلامية لم تتحول إلى ثقافة عليا تتعلق بها ثقافات أخرى مختلفة ومتنوعة وتتوحّد فيها، إلا أنها حققت الشرطين الأساسيين: الطموح إلى أن تكون عقيدة سلطة، وهذا ما ميّزها من العقيدة المسيحية السائدة في زمنها، والطموح إلى أن تكون عقيدة كونيّة، وهذا ما ميّزها من العقيدة اليهودية التي كانت سائدة في عصرها أيضًا، كعقيدة مغلقة.

خلقت الثقافة الإسلامية، كعقيدة كونية لسلطة اجتماعية، مفهومًا خاصًا جديدًا للسلطة، ومفهومًا خاصًا جديدًا للأمة أيضًا. وهذان المفهومانَ المترابطان في الواقع هما اللذان شرطا تكوّن الدولة الإسلامية، كدولة لا جنسيّة أولًا، أي مفتوحة للأجناس كلها، وكدولة «دينية» ثانيًا، أي تجد شرعية سلطتها في تحقيق إجماع سياسي يقوم على الشريعة الدينية.

ظهرت الثقافة الغربية الحديثة أيضًا كثقافة كونية، فبدأت بنشر قيم ذات مدى كوني حول الحرية الشخصية التي صدرت منها كل قيم التحرر العقلي والسياسي، ولائحة المثل الحديثة الليبرالية والعلمانية. وكانت ثقافة تطمح إلى بناء سلطة سياسية مستندة إلى لائحة القيم هذه، التي لا يمكن تحقيقها إلا في إطار سلطة تمثيلية برلمانية تتيح لجميع الأفراد المشاركة في القرارات الاجتماعية. هذا من حيث الدعوة على الأقل.

إن نشوء ثقافة عليا لا يعني أبدًا القضاء على الثقافات الدنيا القائمة، فهذه ستحافظ على نفسها في المثالين. لكنها ستتمفصل مع الثقافة العليا كثقافات فرعية إضافية. وبشكل عام لن تكون هذه الثقافات الدنيا إلا ثقافات محدودة الأثر ومقتصرة على تنظيم العلاقات والسلوك

الاجتماعي والفردي في الميادين الخارجة على إطار السلطة المباشرة. بينما ستبقى الثقافة العليا هي ثقافة السلطة، والصعيد الثقافي الموحد إذًا لكل الجماعة. عندئذ يصبح انتماء الأفراد أو النخب المحلية إلى الثقافة العليا هو قاعدة الوصول إلى السلطة، أو المشاركة فيها، وهو مصدر الصعود الفردي وتحسين شروط المعيشة والحياة والترقّي. هكذا تفرض الثقافة العليا ذاتها أيضًا وتتطور بقدر استمرار نموها كثقافة الدولة والسلطة. وبقدر ما تتضمن من إمكانات كونية وسلوكية يزداد الانتماء الفردي لها، ويزداد تطورها كثقافة مشتركة «قومية» جامعة، بينما لا تكف الثقافات الدنيا عن التدهور والانحطاط.

لكن عندما تبدأ هذه الثقافة لسبب من الأسباب بالابتعاد عن السلطة، تضطر إلى التدهور حتى تبدأ ثقافة جديدة بالتطور كثقافة عليا، أو تستعيد الثقافات المختلفة الدنيا حيويتها وقيمها وتقضي على وحدة الثقافة الماضية وتحدد إذًا نشوء أمة أو أمم جديدة.

مع تدهور وضع الثقافة الإسلامية كثقافة سلطة منذ بداية العصر الحديث، بسبب نشوء الثقافة الغربية الحديثة والقيم الجديدة الكونية والإدارية التي أتت بها وتبنّتها النخبة الاجتماعية الحالية، بدأت الثقافات الدنيا التي بقيت خاضعة للثقافة العليا الإسلامية بالانبعاث. ومنها الثقافات الأقوامية القديمة العربية والفارسية والمصرية والكردية، إلى غير ذلك من الثقافات التي بقيت متمفصلة مع الثقافة العليا الإسلامية.

ارتبط انبعاث هذه الثقافات بصعود الثقافة العليا الغربية الناهضة وسيادة لائحة القيم الكونية الإنسانية والسياسية التي أنتجتها خلال مرحلة تكونها في الصراع ضد الكنيسة من جهة وضد الاستبدادية المطلقة من الجهة الثانية. وبسبب فقدانها لائحة قيم كونية واجتماعية من هذا النوع، وجدت الثقافات القديمة المنبعثة في التمفصل مع الثقافة العليا الغربية فرصة تحوّلها إلى ثقافات سلطة ودولة، وأمكن لها في كثير من الحالات أن تقيم دولتها «القومية». لكن هذه الدولة بقيت أيضًا واهية الأسس لسببين: السبب **الأول** هو أن الثقافة العليا الإسلامية كانت قد قضت في كثير من الحالات، نتيجة تاريخ سيطرتها الطويل كليًا أو إلى حد كبير، على منظومات القيم الدنيا القديمة وإزالتها نهائيًا من الوجود، فأصبحت منظومة القيم الشعبية السائدة وليست منظومة قيم النخبة - فحسب هي المنظومة الإسلامية. واختلطت مفاهيم الهوية في معظم الأقطار الإسلامية السابقة مع مفاهيم الإسلام. ويرجع ذلك إلى أسباب عدة، منها انفتاح الثقافة الإسلامية العليا الشديد على الجماعات القومية التي كانت تتكون منها الدولة. فتاريخ العرب هو تاريخ الفتوح، وتاريخ الرسول وعلي وعمر ومعاوية والغزالي وغيرهم، أكثر مما هو تاريخ حرب داحس والغبراء. وتاريخ الفرس هو تاريخ ابن سينا والفارابي والثورة العباسية وعلي والحسين، أكثر مما هو تاريخ داريوس وكسرى. أما السبب **الثاني** فهو أن الثقافة الإسلامية التي بقيت ثقافة النخبة الهندية والفارسية والبربرية والعربية ...إلخ، خلال الحقبة أو الحقب الأولى، تحوّلت في ما بعد، وبشكل خاص منذ بداية العصور الحديثة، إلى ثقافة الشعب عندما أصبحت أساس الدفاع عن الاستقلال والهوية والتمايز أمام الغزو الأجنبي.

بقيت أسس الدول القومية الراهنة واهيةً أيضًا لسبب ثان، إضافة إلى تفكك الثقافات القديمة القومية، هو أن الثقافة العليا الغربية التي تمفصلت عليها ما كان من الممكن أن تتفاعل مع الثقافات القديمة وتتوحّد معها وتتحوّل بسرعة إلى ثقافة عُليا محلية وشعبية. ويرجع ذلك إلى أسباب عدة أيضًا، منها أن دخول منظومة القيم الجديدة ارتبط بصعود نخبة اجتماعية مغلقة إلى

السلطة وسدّ الطريق أمام النخب الجديدة من شتى الجماعات القروية أو الجنسية أو غيرها. ومنها أيضًا ارتباط هذه الثقافة بالغزو الغربي والنهب الاستعماري، ومنها أيضًا الأزمة العميقة التي بدأت تعانيها اليوم في بلدانها هذه الثقافة العليا، وظهور الثقافات القومية الدنيا كردة فعل شعبية ضد التجريد الدائم للشخصية وتحقيرها واستلابها تجاه التقنية الصناعية المتزايدة التطور والنمو.

هذا ما يفسّر الأزمة التي تعيشها اليوم الثقافات القومية التي ظهرت بعد انهيار الوضع السائد للثقافة العليا الإسلامية.

ما هي في الواقع وظيفة هذه الثقافة العليا وأهميتها في تكوين الجماعة القومية وتثبيت أسس قيام الدولة المركزية؟ بتقديمها أنموذجًا أسمى للقيم، تعيد الثقافة العليا صوغ قيم النظم القديمة أو الجزئية للجماعات من دون أن تلغيها. وعلى الرغم من بقاء الأشكال القديمة، لا تكفّ الثقافات الدنيا عن استيعاب أنموذج القيم السائدة وهضمه. ومن هذه العملية يتبلور تصور أكثر فأكثر وضوحًا وثباتًا للإنسانية القائمة في حقبة من الحقب التاريخية. وتؤدي الثقافة العليا دور ريادة تزداد جاذبيتُه بالنسبة إلى الثقافات الدنيا كلما تزايد طابعه الإنساني والكوني، وأصبح أكثرَ شمولية وأقل تميزًا. عندئذ يصبح الانتماء إلى هذه الثقافة العليا هو أساس الانتماء إلى الأمة، لأنه قاعدة المساواة في الاشتراك في السلطة. فسيطرة الثقافة العليا على الثقافات الدنيا تلغي التفاوت في الاشتراك في السلطة، هذا التفاوت الذي يقوم عليه في البداية العزل السياسي لبعض الجماعات، والذي يولد هو ذاته من فقدان ثقافة عليا مشتركة.

الثقافة العليا، لا تصبح ثقافةً شاملةً وشمولية مقارنة مع الثقافات الدنيا إلا لأنّ محرِّكها الأساسي يكون بناء الدولة لا بناء المذاهب، أي لأنها تطمح إلى أن تتجاوز الثقافة لتتحوّل إلى سلطة. لكن بقدر نموها في هذا الاتجاه تفقد الثقافة العليا أيضًا مصدر نموّها، وهو التمايز الاجتماعي بين الأفراد والطبقات. فإذا لم يعد الانتماء إلى الثقافة العليا مصدر رقيّ فردي أو جماعي للنخبة، فقدت الريادة الثقافية محركها. إن تعميم الثقافة العليا إذًا الذي يعكس الميل إلى المساواة والديمقراطية والاشتراك في السلطة، أساس عملية تكوين الأمة، يقود بحد ذاته إلى موتها لأنه يُفقد النخبة احتكار السلطة التي كان يعطيه لها تميزها الثقافي وتجردها العقلي. فتحقق الثقافة العليا كثقافة شعبية يتلاقى مع تدهور دورها الريادي، وتحوّلها إلى ثقافة دنيا، أي ثقافة لا تستطيع أن تؤدي دوَرها في خلق سلطة قائمة على قبول التمايز الطبقي والاجتماعي. عندئذ تميل النخبة السائدة إلى تبني ثقافة عليا جديدة، أو إذا فشلت، إلى إبعاد الثقافة من آليات تكوين السلطة. وبذلك لن تتطلع السلطة الجديدة إلى شرعية ذات مصدر ثقافي، لكنها ترجع إلى مصدرها الأول: القوة والغلبة.

للثقافة العليا إذًا وظيفة أساسية، هي تحقيق شرعية السلطة. وهذه الشرعية تستند إلى الإجماع الذي يشرطه الانخراط الطوعيّ للأغلبية في لائحة قيم مشتركة. وهذا الإجماع ضروري لبروز سلطة أغلبية. فإذا فقدت الثقافةُ العليا الشمولية والقومية التي تتجاوز التمايزات الثقافية، فُقد الإجماع ولم يبق للسلطة من أساس تقوم عليه إلا ميزان القوى والغلبة، وفُقد التطابق من ثمّ بيَن الثقافة والسلطة، وفَقدت الطبقة السائدة أو النخبة السائدة وحدتها.

بهذا المعنى أيضًا، كل ثقافة قومية عليا تتكوّن من خلال الصراع لتكوين إجماع قومي، أي

لتكوين أساس شرعي للسلطة، لكن هذا الأساس الشرعي للسلطة لا يلبث عندما يتحقق أن يخلق نقيضه: الانشقاق والهرطقة والمُروق أو المعارضة. فالسلطة التي تتطلب الإجماع كي تستقر لا بد من أن تخونه بقدر ما هي في جوهرها سلطة أقلية. وهكذا يستمر التاريخ القومي كنزاع دائم بين الشرعية والسلطة، كما لو كان تكوين الإجماع القومي، أي بمعنىً ما، الأمة، هو طريق تكوين الدولة التي تستدعي نشوء المعارضة كرد على احتكاريتها السلطة، وتقتضي إعادة صوغ إجماع جديد. وإذا كانت الثقافة العليا أساس نشوء إجماع ثقافي، فإن هذا الإجماع هو إطار تحقيق الهوية التي تشكّل بحد ذاتها شرط قيام الإجماع السياسي. والإجماع الثقافي يختلف من دون شك في بنيته. فالانتماء إلى الثقافة العليا الإسلامية كان يعني الانتماء إلى الدين ويفترض إذًا وحدة العقيدة. ومهما كانت الممارسة الفعلية للأفراد المنتمين إلى الدين، فإن هذا الانتماء يشكل بحد ذاته قاعدة لتكوين إجماع، أي أغلبية ثقافية. وكان هذا الانتماء هو شرط الاشتراك في السلطة. لكن بقدر ما كان هذا الانتماء هو أساسًا انتماء إلى الشرعية الدينية، كانت السلطة الشرعية هي السلطة التي تطبّق الشريعة، بغض النظر عن الأصول الاجتماعية أو الجنسية أو العرقية للفئة الحاكمة. ولم يكن الاشتراك في هذه السلطة الشرعية يعني التصويت في انتخابات عامة أو في أي نوع من المشاركة الشكلية، لكنه كان يعني فتح الدين أمام جميع المؤمنين، باعتباره علمًا شرعيًا، وباعتباره سلطة دينية أيضًا. ففي غياب السلطة الدينية الرسمية في الإسلام، وفي معاداته العصبية المحلية والجنسية، يجب رؤية انفتاح النظام السياسي على النُّخب الاجتماعية.

إن المواطنية والشعور بالانتماء إلى أمة من الأمم يرتبطان بعنصرين: عنصر الإجماع الثقافي، أي الانتماء إلى عقيدة واحدة مماثلة، وعنصر المشاركة السياسية، أي المساهمة في تكوين السلطة. والإجماع الثقافي لا يعني الوحدة، لكن الاعتراف بقيم مشتركة، كما أن الاشتراك لا يعني النفوذ إلى السلطة، لكن يعني حق التمثيل فيها. ويختلف هذا التمثيل باختلاف القيم العليا السائدة. ففي النظام الحديث الغربي ليس الانتماء إلى الدين هو الذي يحدد الاشتراك في السلطة، لكن المشاركة العملية في السلطة هي التي تعطي الشرعية للقيم الثقافية السائدة وتثبت قومية الدولة. لكن حتى هنا لا تتيح السلطة «القومية»، كما لم تكن تتيح السلطة «الدينية» الاشتراك الفعلي لجميع الأفراد في بلورة العقيدة أو في تكوين السلطة. هنا الديمقراطية لا تعني إذًا شيئًا مختلفًا عن التمثيلية النسبية في إطار السلطة الشرعية التقليدية المفتوحة أمام جميع الأفراد نظريًا، أو في إطار حق التصويت المعترف به لجميع المواطنين.

هدف كل إجماع، أثقافيًا كان أم سياسيًا، هو تحقيق الإجماع القومي. والإجماع القومي يعني المشاركة في السلطة، التي يمكن أن تكون عن طريق المشاركة الثقافية أو السياسية. لكن كلما تطور المجتمع باتجاه الاندماج والوحدة المركبة، ابتعد عن الحاجة إلى عقيدة مطابقة دينية لتحقيق الإجماع الثقافي.

هذا يعني أنه كلما تطورت آليات الاشتراك في السلطة، أي تطورت الديمقراطية الاجتماعية والسياسية وزالت ظاهرة العزل والاستبعاد للأفراد والجماعات التي تكوّن الجماعة، نقصت الحماسة للوحدة الثقافية السديمية ونشأت ظاهرة التعدد وقبول الاختلاف. فبعد الحقبة الأولى التي بقيت فيها الجماعات غير المسلمة معزولة عن الحياة السياسية للأمة في الدولة الإسلامية، خف الضغط عليها في الحقبة الثانية وبدأت فترة تسامح حقيقية. والأساس في هذا، قبول الجماعة الشعبية الإسلامية، بقدر انفتاح الدولة على نُخبها الاجتماعية الآتية من مختلف الأجناس

والأصول العربية وغير العربية، والتخلي عن تأكيد هويتها وتمايزها في المطابقة الثقافية أو فرض الوحدة الدينية.

حدث الأمر نفسه بالنسبة إلى الجماعة القومية الغربية في العصر الحديث. فبعد مرحلة رفض عنيف للجماعات الدينية أو للمذاهب الانشقاقية الاشتراكية وغيرها، أدى انفتاح النظام السياسي على الفئات الوسطى بشكل عام إلى نشر نوع من التسامح الفكري والاجتماعي وممارسة الاختلاف العقائدي، بما في ذلك اليوم رفض الفكرة القومية التي قامت عليها الدول الأوروبية ذاتها. لم يعد هناك من يستطيع أن يعبئ الجمهور على فكرة من مثل أنّ الشيوعية عميلة للأجنبي، أو أنها ضد الأمة الفرنسية أو الإيطالية ...إلخ. لكن متى انهار الإجماع السياسي عادت الأمة إلى طلب الإجماع الثقافي، فبرزت الأيديولوجيا كمصدر شرعي وحيد للسلطة، وكنبع للوحدة القومية. فالمطابقة الثقافية التي تفترض التماثل هي نقيض الإجماع الثقافي الذي يوازن بين الثقافة العليا المسيطرة والثقافات الدنيا الحرة والخاصة.

كما يتكون كل مجتمع أوّلي من جماعات ثقافية مختلفة، فإنه يتكون أيضًا من قوى مختلفةٍ. والمجموعات الإقليمية أو الجنسية أو العائلية أو القروية التي تكوّنه، تشكل في حدّ ذاتها مصدرا لسلطات جزئية. ففي حالة وجود مجتمع عصبوي مقسم يفتقر إلى السلطة المركزية، ترتّب الجماعات قواها ذاتها وتخلق سلطتها الخاصة، سلطة الوجهاء أو الأعيان أو رجال الدين أو غير ذلك. ويمكن أن تتكون دولة شكلية من ائتلاف هذه السلطات كلها وتعايشها. لكن السلطة المركزية لا تتكوّن إلا عندما تستطيع أن تتجاوز السلطات المحلية التقليدية وتخلق صيغة جديدة لتوزيع السلطة تسمح بقيام مرتبية اجتماعية غير عصبوية، وهكذا يحلّ تحالف القوى محل تآلف السلطات العصبوية. وهكذا لا تنحلّ الوحدات العائلية أو الطائفية العصبوية، وتندمج في إطار تقسيم جديد للقوى، إلا عندما يجد جميع أفراد هذه العصبويات إمكانيةً في الاشتراك في السلطة المركزية الجديدة. وهكذا تتكوّن بدلًا من السلطات العصبوية، قوى اجتماعية قومية - عمالية أو برجوازية وتتبلور خارج الأطر التقليدية عندما تصبح سلطة الدولة ذاتها أيضًا ذات مضمون قومي واجتماعي لاعصبوي، أي عندما ينفتح النظام السياسي بشكل يسمح بتكوين قوى اجتماعية لاعصبويات محلية. عندئذ تتكون الدولة القومية، أو بالأحرى دولة الجماعة.

لنتذكّر هنا هذه التجربة الفريدة التي قدمتها إلينا الديمقراطية اليونانية القديمة، عندما حاولت أن تحلّ مشكلة العصبويات وتخلق مواطنية بمعنى الكلمة كانت أساس نشوء سلطة ديمقراطية. ففي عام 508 قبل الميلاد قام كليستين عشية سقوط حكم الطغيان (حكم الفرد المطلق الناجم عن استلام السلطة بالقوة) بإعادة التقسيم الجغرافي للمدينة بشكل يخرق الحدود القبلية؛ إذ قسّم سكانٍ أثينا إلى عشرٍ مناطق تتعارض مع التقسيم العشائري القديم، وجعل لكل منطقة إقليمًا بحريًا، وإقليمًا مدينيًا، وآخر ريفيًا، وذلك بهدف خلط الجماعات الأساسية التي يتكون منها السكان، وكسر علاقات الترابط العشائري أو الزبائني التي كانت موروثة عن السلطة الأرستقراطية. وجعل كليستين في كل منطقة مجلسًا شعبيًا مكونًا من خمسمئة شخص ينتقون بالقرعة. وهذا لا يعني أبدًا أن هذه التجربة يمكن تكرارها، لكنها تظهر في صورتها الميكانيكية عملية إعادة تكوين السلطة الجديدة بشكل ينتج منها سلطة اجتماعية تعكس القوى المختلفة الشعبية لا العصبويات القديمة.

لكن هذه العملية تظهر أيضًا كيف أن تحقيق دولة مستقرة تكون معبرة عن فئات الأمة كلها كان

مرتبطًا هنا بقيام الديمقراطية السياسية، أي إن الإجماع السياسي الذي استندت إليه الدولة لم يكن مجرد فرض سلطة واحدة مركزية، وإلا لما كان هناك من وسيلة لصيانة وحدة الجماعة إلا باستعمال القوة. إن أساس الإجماع السياسي الذي يشكّل قاعدة السلطة المركزية الشرعية هو انفتاح الدولة على القوى الاجتماعية كلها لاستخلاص أغلبية سياسية. والوحدة السياسية المفروضة بالقوة، لا يمكن أن تكون إلا في إطار دولة دكتاتورية. الاجماع السياسي يبني إذًا السلطة الواحدة على تعدد السلطات ولا يقوم إلا بهذا التعدد. أما الدولة فإنها يمكن أن تقوم بالقوة والغلبة المحضة ولا تحتاج إلى إجماع سياسي. وهذا ما يميز الدولة - الطبقة من الدولة القومية. لكن حيث يعوّض الإجماع الثقافي الديني في الدولة التقليدية عن الإجماع السياسي، لا تستطيع الدولة الحديثة أن تجد أي شرعية خارج نطاق الإجماع السياسي، فعندها تظهر سلطة الدولة كأنموذج مثالي لفقدان كل شرعية، ولا يمكن أن تجسد إلّا الاستبدادية المطلقة. والمغزى الحقيقي لهذا التعديل في تنظيم الحقل السياسي للجماعة هو تحقيق شروط أفضل لمشاركة القوى الاجتماعية في السلطة، الذي هو في نظرنا شرط قيام دولة الجماعة، يجد الجميع فيها التعبير النسبي عن مصالحهم وعن شخصيتهم.

لكن تحقيق الهوية لا يمكن أن يتم إلا إذا وجدت ثقافة قابلة لأن تكون قاعدة لإجماع عقلي، وهذا يتطلب سياسة ثقافية تملك وسائل تحقيقها المادية والمعنوية. وهو لا يمكن أن ينجح بفرض ثقافة عليا مهما كانت عقلانيتها أو علمانيتها. وكذلك في ما يتعلق بالسلطة المركزية، فالاشتراك السياسي وتعميم المساهمة في اتخاذ القرارات التي تخص مصير الجماعة، لا يمكن أن يتطور إلا إذا توافرت الوسائل المادية والفنية والمعنوية لتحقيقها، وليست الديمقراطية اليونانية المبنية على القرعة في جانب كبير منها، أو الديمقراطية الحديثة المبنية على الاقتراع العام، إلا الأشكال التاريخية التي عبرت في مرحلة من المراحل عن تطوّر نوع من المشاركة السياسية الشعبية الرامية إلى بناء سلطة مركزية مشروعة، وأغلب الظن لن يكون من الممكن تقليدها مرة ثانية؛ إذ من شأنها في كثير من الحالات أن تنتج عكس ما كانت مكرسة لإنتاجه: أي أن تغلق الباب أمام إمكانية المشاركة الشعبية. ورأينا ذلك في الديمقراطيات التي بدلًا من أن تحطم العلاقات العصبوية كرّستها وسدّت النظام السياسي أمام القوى الاجتماعية المختلفة أو الناشئة.

في حالة غياب الثقافة العليا المقنعة، أي التي يتنازل من أجل القيم العليا التي تحملها، جميع الأفراد عن ثقافاتهم الدنيا، نرى أن العصبوية القائمة قادرة على قتل كل ديمقراطية شكلية وإفراغها من محتواها. وفي حالة غياب دولة مركزية تعكس مصالح عليا تتجاوز مصالح عصبية محددة، نرى أن الإجماع الثقافي نفسه يزول لتنشأ ثقافات عصبوية محلية شديدة الانغلاق. وفي الحالتين تكون الاستبدادية هي المخرج الطبيعي للمجتمع. عندئذ يصبح تحقيق المواطنية لكل فرد مرهونًا بتحقيق نوع من التوحّد مع عصبته. وكثيرًا ما تستند الدولة في هذه الظروف، من أجل تدعيم نفسها، إلى تشجيع ظاهرة المطابقة الثقافية هذه، كي تعوض بالإجماع الثقافي المصطنع والشكلي الإجماع السياسي المفقود، والعكس صحيح؛ إذ يمكن للدولة التي تفتقر إلى إجماع ثقافي أن تجد في السلطة الاستبدادية صورة مصطنعة للإجماع «القومي».

تتطلب المشاركة الفعلية في السلطة إذًا رفض فكرة التماثل الذي يقود بالضرورة إلى تدمير قاعدة الديمقراطية. كما تتطلب أيضًا رفض فكرة التماثل السياسي الذي يعني مصادرة المصالح المتميزة للجماعة وإذابتها في مصلحة واحدة وهمية يعكسها تنظيم مصطنع واحد. وهذا لا يعني

أن ليس هناك اليوم وسيلة للإجماع القومي إلا بعقيدة دينية جامعة أو بتمثيلية ليبرالية غربية، لكن المهم في الموضوع هو إمكانية وصول الجماعة إلى إجماع قومي يحفظ مساهمة الأفراد كلهم في بناء السلطة المركزية التي سيخضعون لها.

إن دراسة نشوء مشكلة الأقليات والمشكلة الطائفية في الوطن العربي، مرتبطة إذًا بالتدهور التاريخي التدريجي أو المفاجئ لهذين النوعين من الإجماع الثقافي أو السياسي. لذلك ستُفضي جميع تجارب التحديث العربية والإسلامية إلى النتيجة ذاتها ولو أنها أخذت أشكالًا مختلفة هنا وهناك. إن الصعود الراهن للدين يعكس إلى حد كبير المأزق الذي وصلت إليه مسألة تكوين الأمة. هل يستطيع الدين العائد أن يكوّن إطار إجماع قومي جديد باستعادة الإجماع التقليدي الماضي؟ إذا كان الجواب بالإيجاب، ألا يقود هذا إلى مواجهة بين الهوية والتقدم، وبمعنى آخر: إلى أي حد يمكن للتأكيد على الهوية أن يعوّق التحديث ويُفضي إلى مأزق، وإلى أي حد يمكن للتحديث أن يهدد الهوية ويُفضي إلى مأزق ثان؟ وهل هناك إمكانية للخروج من هذا الإحراج بين الهوية والتحديث؟ يتوقف الأمر على أرجحية ظهور حركة تجديد أصيلة، حركة إحياء من الداخل.

لكن ما نريد أن نؤكده هنا، يتلخص في قلب المفهوم السائد الذي يفسر ضعف التكوين القومي بوجود التمايزات الثقافية أو الأجناسية السابقة أو الموروثة، الذي لا يعمل بذلك إلا على تخليد الوضع القائم ببثّه ملامح نظرية تربط تكوّن الأمة بنوع من السديمية الثقافية أو الاندماج الديني أو الثقافي الحديث والتجانس الكامل، وهو بذلك يبشر بتصفية التمايزات عمليًا أو يتجاوزها إلى وحدة ثقافية جديدة تلغي الأقليات كفكرة بإلغائها للهوية كواقع. وفي الحالتين تبقى مسألة الأمة وتكوينها مسألة ثقافية. ليس التمايز الديّني أو الأجناسي هو سبب القطيعة الاجتماعية وفقدان الإجماع السياسي إذًا، لكن فقدان الإجماع السياسي الذي لا يمكن فهمه خارج نطاق تحليل السلطة والدولة الحديثتين هو الذي يفسر إعطاء التمايز التقليدي الموروث قيمته السياسية الجديدة وتوظيفه في الصراع الاجتماعي: أي الطائفية. وللسلطة مصادرها الخاصة في الانقسام الإجتماعي وتركيب المجتمع المدني، وفي البنية الذهنية العامة التي تشترك فيها الأقليات والأغلبية معًا، أي في أيديولوجيا الطبقة القائدة السياسية بقسمها المعارض وقسمها الحاكم، أيديولوجيا التسلط.

نتائج

نعتقد إذًا أن الميل الموضوعي إلى التفكك والتجزؤ مرشح في غياب حركة حقيقية نحو تجاوز الدولة القطرية شبة القومية الراهنة، لأن يستمر في المجتمع العربي. وستتطور إذًا روح العصبية الضيّقة، ليس بين الأقليات الدينية أو القومية فحسب، لكن أيضًا بين المناطق والمحلات والجماعات المختلفة المنتمية إلى دين واحد أو إلى جنس واحد. وقدّم لبنان مثالًا قوي الدلالة على ذلك؛ إذ أثار الانقسام الديني انقساماً فعلياً داخل الأديان ذاتها، حتى لم يعد هناك أغلبية فعلية بفعل الانقسامات الداخلية لكل فريق. وغالباً ما ينعكس فقدان الإجماع الأيديولوجي بشكل سلبي في هذا النوع من المجتمعات على الإجماع السياسي ويمنع قيام أغلبية سياسية ثابتة. وتتحول المجالس النيابية لهذا السبب أيضًا عندما توجد، إلى صورة مصغرة للمجتمع وتعيش في الفوضى التي يخلقها انعدام وجود إجماع سياسي في البلاد. لكن عند فقدان مثل هذه المجالس التي تضمن في عجزها وسلبيّتها شيئًا من روح الاستقلال للعصبويات المختلفة، لا يبقى للدولة من فرصة لفرض سلطة مركزية موحدة إلا في تحولها إلى دولة طائفة: دينية أو إقليمية أو عشائرية ...إلخ. وفي هذا المجال تعطينا المجتمعات الأفريقية أمثلة أكثر وضوحاً. ففي البلدان التي تتميز بوحدة الدين أو الجنس تظهر الطائفية على شكل عشائرية أو إقليمية، وترتبط السلطة بعشيرة الرئيس أو محلته.

إذا لم يكن هناك اليوم انفجارات طائفية عنيفة في المجتمع العربي، باستثناء لبنان الذي اختلطت فيه الحرب الطائفية المحلية والإقليمية، فإن التعبئة النفسية قوية جداً، والأحكام المسبقة أضحت جاهزة لتوجيه سلوك الناس هذا الاتجاه. ولا نستطيع أن نراهن إلى ما لا نهاية على الطابع غير الناشط لطائفية الأغلبية التي بقيت حتى الآن عاطلة نسبياً. والسبب في ذلك يرجع في نظري إلى عاملين: **الأول** هو أن الأغلبية قد رفضت لا شعورياً الحرب الطائفية وصعّدت مشاعر المنافسة والحقد في إطار الدولة أو الثورة أو الصحوة الإسلامية، وهكذا وضعت نفسها في سياق العمل السياسي والأيديولوجي العلني والمنطوق. وساهم هذا في تفكيك عقدة أو مزيج المشاعر الطائفية اللاواعية والمتفجرة. أما العامل **الثاني**، فهو أن السياسية الطائفية الناشطة لبعض الأقليات الحاكمة نجحت في إشراك جزء من نخبة الأغلبية المحلية في مشروعها السياسي كما كان الأمر عليه في لبنان قبل الحرب، بينما لم يستطع القسم الآخر الأكثر تسييسًا أن يتأقلم مع اللعبة الطائفية أو يستوعب بعد المنهج السياسي الملائم لمقاومتها. لكن مع تزايد الشعور بالإخفاق العام للأمة وعدم قدرة الدول والأنظمة القائمة على بلورة الحلول الملائمة للمشكلات المعقدة المادية والسياسية المطروحة، ومع استمرار تدهور العلاقات والمناخ السياسي وفساده، وتفاقم مشكلات غياب المشاركة السياسية وإحباط الأجيال الجديدة وانسداد آفاق العمل الوطني والعام أمامها، وتضاؤل أملها في إمكانية التغيير، وترسخ القناعات مع تفاقم شعورها بالعجز بوجود حلف للأقليات الحاكمة والدول الكبرى والمعادية لكسر إرادة الأمة العربية، فإن خطر تحول الطائفية العاطلة أو السلبية إلى طائفية ناشطة ينبغي ألا يستبعد أبدًا، خصوصًا أن زوال أوهامٍ أو أحلام نجاح ثورة سياسية إسلامية في المشرق العربي، وهو الذي كان يشكّل كما قلنا متنفسًا للطائفية الأغلبية، يمكن أن يتحوّل بسرعة إلى حافز للانتقال ويجرف معه قسمًا كبيرًا من جمهور الأحزاب أو الحركات الإسلامية التي حيل بينها وبين المشاركة في الحياة السياسية بالقوة المجردة والعنف

الدموي.

النتيجة هي أن المشكلة الطائفية مرتبطة في جزء منها من دون شك بتكسير التوازنات الاجتماعية والمادية والسياسية والنفسية العميقة التي نتجت من زعزعة الأسس الراسخة للمدنية العربية الإسلامية، أكثر مما هي تعبير عن استمرارها. وهو التكسير الذي ولّد شعورا بالهشاشة والخوف وعدم الاستقرار وانعدام الوزن النوعي والثقل التاريخي، ما يدفع إلى زيادة الاندفاع لدى الفئات الاجتماعية أو المذهبية القادرة، من نُخب وأقليات، إلى التحلّل من المسؤوليات والالتزامات الجماعية من جهة، ويزيد من مشاعر التشكيك والخوف على الذات والإحباط والاضطهاد والتعرض للمؤامرات الخارجية لدى الأغلبية. وهي التعبير عن أزمة البناء السياسي وإخفاق التوازنات الجديدة التي نشأت من الإرث الاستعماري عن تقديم حلول جدية بل موقتة للتهديدات الراهنة والقضايا الكبرى المتعلقة بالمستقبل، أكثر مما هي التعبير عن مقاومة أو مناهضة العصبيات الطبيعية المذهبية أو الدينية للدولة القومية. بل يمكن القول إنها التعبير الأصفى عن إخفاق الحركة القومية في بناء هذه الدولة بالمعنيين: كتنظيم شعبي للسلطة، وكقاعدة ممكنة لإرادة مستقلة فعلًا وذات سيادة قادرة على مواجهة المشكلات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الكبرى، أي مشكلات التقدم الحضاري التي يشكل حلّها التحدي الحقيقي للأمم كلها وامتحان جدارتها في البقاء على مستوى الدول المستقلة. وكما أن من الطبيعي أن تتعدد المذاهب والعصبيات في المجتمع، لأنها هي نفسها مصدر التطور والتفاعل المنتج فيه، من الطبيعي أيضًا أن تقوم هذه العصبيات المختلفة بتأمين القسط الأساسي من مشاعر وواجبات التضامن والتعاون والعون المشترك، وهذا بصورة أكبر في مجتمعاتنا حيث تخلّت الدولة عن أي مفهوم للتضامن الحقيقي. لذا ينبغي عدم البحث عن مواجهة أو الحد من الخطر الطائفي، حيث لا وجود له فيه، وإنما يجب التركيز على البنيان السياسي للمجتمع الذي يجعل من هذا الانتماء إلى العصبيات المختلفة ومن علاقات التضامن الطبيعي بين أعضائها مركزًا لولاء بديل من الولاء للدولة الذي يحوّلها إذًا بالضرورة إلى نوعٍ من الدولة داخل الدولة، مغيبًا في ذلك عن سلوك الناس كلّ منطق سلوك قومي جماعي، ومشجّعًا على تكاثر أنماط المنطق الجزئي والعصبوي المغلق وتضاربها. وفي هذه الحالة فإن ما يبدو منطقيًا من وجهة نظر كل عصبية، يشكّل أساسًا لانعدام أي منطق وعقلانيّة على مستوى المجتمع الكلّي. وهذا الامر يُفقد الجماعة كلّ مفهوم سياسي عام للمجتمع المدني ويحوّلها إلى حشد من الزمر المتنافسة والمتصارعة التي لا يربط بينها رابط. هذا ما قصدنا به تحول الطائفية إلى نظام، وهو الذي يشكّل خطرا فعليًا على المجتمع وعلى الوطن أو الأمة كمفهوم سياسي ومفهوم مدني. أما شعور الانتماء إلى هذه العصبية أو تلك فليس لأحد أن يحكم أو يبتّ فيه.

إذا كانت الدولة الراهنة ليست الأصل في توليد مشاعر الانتماء الخاصة بالعصبيات القائمة، فإنها هي التي وضعت يدها على هذه العصبيات وحملت مسؤولية إدارتها وأعادت توظيفها في استراتيجيتها السياسية الخاصة. وعندما نتحدث عن الدولة العربية الراهنة فنحن نعني أيضًا، هامش السيادة الضيق الذي تتمتع به، بل غياب السيادة الفعلية الذي يجعل وجودها نفسه مرتبطًا بخضوعها لاستراتيجية الدول الأكبر واشتغالها كعنصر من عناصرها، وبالتالي إمكانية استخدام هذه الدول العصبيات المحلية نفسها وقدرتها عليه. وفي هذه الحالة يجب، كما أعتقد، توجيه الأنظار، أنظار البحث والعمل، في الموضوع الطائفي، نحو عمليات بناء الدولة القومية ذاتها (المحققة للسيادة والحرية الفردية) التي لا تشكل الطائفية كنظام أو لا يشكل النظام الطائفي في

وجوده إلا التجسيد العملي لغيابها.

إن أساس هذا التمزق الذي يدعِّمه توظيف التمايزات الثقافية في الحقل السياسي، سواء من أجل تحقيق إجماع مصطنع مفقود كما عند الأغلبية، أم كتعويض عن فردوس السلطة المفقود لدى الأقلية، هو النظام الاجتماعي ذاته، ومحوره مشكلة السلطة الاجتماعية. وفي فترة النهوض السياسي والطموح إلى بناء دولة واحدة ونهضة وطنية، وهو ما ميّز مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية عندنا، اشتدّ الميل لدى مختلف الطوائف الدينية وغير الدينية إلى الانصهار والتعاون. وحدث الأمر نفسه في كل فترة نهوض وطني ضد سلطة الاحتلال؛ إذ كان هذا الصراع يخلق نوعاً من الإجماع القومي يدعم الشعور بالانتماء إلى جماعة واحدة ضد الانتماءات الجزئية المتعددة. ولم تعد الطائفية إلى السطح بشكل عنيف إلا مع وصول هذا المشروع إلى الاخفاق، وعاد كلٌّ إلى قواعده التقليدية قليل الإيمان بالمستقبل وغير واثق به. وعمّق إخفاق المشروع الوطني الاستقلالي هذا الشعور، ففقدت الجماعة أي مثال أعلى جديد واضطرت إلى العودة للتثبّت بالمثل الجزئية الماضية التي تضمن لها وحدها شيئًا مِّن المناعة ضد الانحلال والضياع وشيئًا من القوة والسلطة ضد الدولة التي لم تعد تعبّر عنها، أو التي أدركت أنها لا تعبر عنها.

إن انحلال العلاقات التقليدية للعصبية، إذا لم يسنده ظهور عصبية جديدة أعلى أو أسمى تعطي للفرد المنفصل عن الأسرة أو العشيرة أو الطائفة شعورا بالحماية والأمن والمساواة، يظهر كما لو أنه تخلّ عن الذات وتشريد واستلاب وضياع محض. فالفرد بحاجة إلى أطر اجتماعية تستطيع أن تستوعب حاجاته ومشاعره وتقدّم إليه بين أفراد الجماعة وضعيةً يرضى عنها ومعايير يقيس ذاته بها، ووسائل تتيح له تحقيق هذه الذات وتنميتها، فهذا التحقيق لا يمكن أن يكون إلا جماعياً.

التخلي عن الدين وأخلاقيته يظهر، وهو في الواقع كذلك، كعودة لحالة التوحش والبربرية وفقدان كل معيار للعلاقات بين الأفراد إذا لم تسعفه أيديولوجيا إنسانية، كتلك التي ظهرت من خلال الثورات التحررية العقلية الغربية وانتهت إلى التبلور اليوم في أيديولوجيا حقوق الإنسان. ومن حق الناس أن يخافوا على أنفسهم، وعلى إنسانيتهم عندما يدركون أن التخلي عن مجموعة القيم الدينية التي تخلق نوعاً من الرادع الأخلاقي، بدلًا من أن يقود إلى ظهور أخلاق جديدة مدنية أدى إلى التحلّل الكامل المرتبط بانتشار السرقة الخاصة والرسمية والتفسخ الروحي والفكري. عندئذ يظهر التمسك بالدين باعتباره الوسيلة الوحيدة للتمسك بوحدة نسبية للجماعة. ولا شك في أن زوال القيم الأخلاقية الموروثة لو حدث بشكل جماعي في ظروف التشريد الاجتماعي الراهن والتنافس على الثروة واللذائذ والمنتوجات الغربية، لأكل الناس بعضهم بعضًا ولما بقي أي رادع يمنع انفجار هذا التناقض العميق الذي لا يكف عن الاشتداد بين الإمكانات المحدودة لدى أغلبية الأفراد، والمغريات الكبرى التي تقدمها الحضارة المنقولة عن الغرب. ويجب أن نكون واقعيين فنعترف بهذا التناقض الذي يضعنا في أزمة فعلية فردية واجتماعية. فليس هناك أي نظام قادر على توفير المكاسب الحضارية الراهنة كلها لجميع الأفراد وتلبية الرغبات كلها التي تنمو من دون حدود. وهذا يعني أن الميل إلى تطور التوجّه الأخلاقي سيبقى عنصرا أساسياً في حياة مجتمعنا، كما لو أنه حُكم علينا أن نكون باستمرار منبع الأديان. وليس من الممكن لأي سلطة دولة مهما كانت قوتها أن تقف في وجه الانحلال الاجتماعي السياسي باستعمال الشرطة والقوة. فهذه القوة لا تكون فاعلة إلا عندما يدعمها إجماع عام مدني أخلاقي أو سياسي. وإلا فإنها ستتحول بسرعة هنا إلى أداة

بيد المحظوظين لحماية أنفسهم من غزو المعوزين، أي إلى ضمانة لتعميم الفساد وحمايته.

إن النظام الأخلاقي المدني الحديث الذي دعم الانتقال من الأيديولوجيا الدينية إلى المجتمع المفتوح في الغرب، لم يتم في إثر صراعات كبرى لفرض حرية الفرد وكرامته واحترام مكانته فحسب، لكنه قام أيضًا بسبب قدرة المجتمع الغربي على التوسع السريع الاقتصادي لدمج الأغلبية الاجتماعية في الحياة العصرية وفي الحضارة. وهو لم يفرض نفسه فعلًا إلا في القرن العشرين مع التطور الاقتصادي والصناعي الكبير.

هذا لا يعني أن علينا السير في الطريق ذاتها، فهي مسدودة بالنسبة إلينا ما دامت الحضارة تأتينا من الخارج، وتفرض تفكيك الجماعة بما تقدم من وسائل الاحتكار والتفوق والسلطة لفئة محدودة، وما تقدمه من البؤس والفاقة إلى الأغلبية. لكن الانتقال إلى نظام أخلاقي جديد لا بد من أن يتم من خلال مرحلة من الحرية السياسية تفرض فيها الجماعات المختلفة تطورا متساوياً ومنسجماً يخدم الجميع.

التخلي عن العصبية والعشائرية والإقليمية والطائفية يبدو أيضًا كما لو كان تخليًا عن المواطنية والحقوق السياسية إذا كان يقود إلى فقدان كل سلطة وكل إمكانية على المشاركة في اتخاذ القرارات التي تخص الجماعة، وكل قدرة على المساهمة في إنجاب السلطة المتحكمة بالفرد.

هنا أيضًا لم يكن من الممكن التخلي عن حرية الفرد الطبيعية للدولة في الغرب إلا لأنّ الدولة فتحت مجالًا أوسع لتفتّح حرية جميع الأفراد وذاتيتهم وإمكاناتهم: الثقافية والسياسية والاقتصادية. أما تحطيم الأطر التقليدية المذكورة، فسيظهر كتحطيم للدرع الطبيعي الذي يحمي كل فرد من الأسْر أو الاستعباد إذا كانت نتيجته رمي الفرد وحيداً أعزل ومجرداً من كل وسيلة دفاعية أمام الدولة وأجهزتها الأمنية. وسيجد الفرد إذًا من مصلحته التمسك بالطائفية في وجه الأفراد الآخرين ليس لحماية نفسه من الطوائف الأخرى فحسب، لكن من أبناء طائفته أنفسهم. فالطائفة تظل تعمل هنا كنظام سياسي يدافع عن مصالح الأفراد ويحل مشكلات انتمائهم لها ما دامت لا توجد هناك أطر أخرى أكثر فاعلية في تنظيم مشاركة الفرد في حياة الجماعة وفي الدفاع عن حقوقه ومصالحه، وفي تأمين كرامته وضمان توازنه النفسي والمادي. وحتى لو كانت الطائفة أقل فاعلية في النظام الحديث فإنها لا تفقد قوتها لمصلحة أطر أقل فاعلية منها. ويبدو التخلي عنها في نظر الأفراد إذًا كما لو كان تجريداً من الحماية وتعريضًا للذات لبطش أصحاب القوة الذين لا يغير من كونهم طائفة مثل باقي الطوائف انتظامهم وراء جهاز الدولة أو احتماؤهم بشرعية دولة ليس لها أي شرعية.

التخلي عن العصبية الطائفية أو العشائرية يبدو أيضًا كفقدان لكل ضمانة على الحياة، وكضياع لآليّة التعاون والتضامن العائلي والأُسَري إذا لم يتبعه ظهور مؤسسات تضامن جماعي أعلى نقابية ومدنية مختلفة. ولا أحد ينكر الدور الاجتماعي الكبير الذي تقوم به التنظيمات والجمعيات الدينية في تخفيف الأزمة عن المعوزين والفقراء. ولا شك في أن من الممكن اعتبار ذلك إحدى آليات دفاع المجتمع القديم أو «الطبقة السائدة» عن نظامهما، لكن هذا لا يعني أنه لا يشكل أحد العوامل في إبقاء الطائفية والانقسام وتعميق الشعور بالعصبية المحلية.

في جميع هذه الحالات تظهر الدولة «اللاقومية» عندنا كتجسيد للنظام الحديث عاجزة كلياً عن الرد على حاجات تطوّر الجماعة، تظهر كما لو كانت منظمة جديدة مضافة إلى المنظمات الأخرى

الطائفية والإقليمية الموجودة، لا مؤسسة جامعة وبديلة من هذه المنظمات كلها. وهذا يعني أن الدولة لم تصبح بعد دولة الأمة، وبالتالي فإن الأمة تحتفظ بدولها المختلفة: أي بمنابع وأطر السلطة الخاصة والتقليدية التي تصبح أكثر عدوانية بقدر ما تصبح مهددة أكثر ومنافسة للدولة الرسمية. وهكذا تتحول العصبيات القومية أو الدينية أو المحلية، الضرورية لكل اجتماع بشري والملازمة له، إلى عصبويات تعكس التفتت والانقسام والتشرذم الاجتماعي وتكرسه.

من هنا العجز عن الانتقال إلى دولة حديثة بالمعنى الغربي؛ إذ بقيت الدولة الحديثة سلطة مضافة إلى الأمة، لا دولة الأمة. وغالبًا ما أصبحت الوحش الذي يفترس الحريّات الفكرية والسياسية وينهب اقتصاد الأمة، أي يفترس حرية الأفراد وينهب اقتصاد الجماعات. وليس للشكل السياسي السائد هنا أي قيمة جوهرية، فحتى عندما كانت هذه الدولة برلمانية على الطريقة اللبنانية، لم تكن تشكل على الإطلاق إطارًا جماعيًا بالمعنى الإيجابي للكلمة. ولم تكن قادرة على بناء الإطار الفكري والسياسي والإداري الذي يوحّد الجماعة ويبني إجماعًا قوميًا، وإنما بقيت تعني نَفْي كل وجود فعلي للدولة وإحلال التسوية القبلية بين عصبويات محل الحلول الوطنية. كانت تعني تجاوُزَ عصبويات تملك كل منها سلطتها، لا تجاوُزَ السلطات العصبوية إلى سلطة قومية واحدة تخنق التشرذم في الوحدة وتغذي الوحدة بالاختلاف السياسي. ويمكن أخذ المثال الإيراني والمثال اللبناني كأنموذجين لهذه الدولة في شكلها الأكثر ليبرالية والأكثر استبدادية وجورا. فهي في المثالين لا تتجاوز العصبوية الاجتماعية، إنما تقوم عليها فتعمق الانعزال الذاتي والتمزق والتكسير الاجتماعيين في المثال الأول، وتكرس تعايش هذه الخصائص كلها في المثال الثاني. وفي جميع الأحوال يسير النظام العصبوي بالضرورة نحو سيطرة واستبداد عصبة على مجموعة العصبويات الأخرى. ولهذا لم يكن من الممكن أن يتحوّل البناء الاجتماعي الحديث، أو ما فيه من حديث، إلى بناء قومي يمثل الأمة بأجمعها، كما أن القديم لم يفقد الشعبية ويتحوّل إلى بنية فارغة تسقط من تلقاء ذاتها. يضاف إلى ذلك سقوط الوهم حول الأنموذج الغربي وانحسار بريقه، ما يساهم في تدعيم الميل إلى التمسك بالتراث والتقاليد في وجه عالم حديث يفقد أكثر فأكثر قوة الثقة والاعتبار.

لكن هذا لا يشكل بحد ذاته مشكلة كبرى. فليس المقصود وليس الحتمي أن تسير جميع المجتمعات في الطريق التي سارت عليها المجتمعات الغربية أبدًا. ولا تبدأ المشكلة إلا عندما نعتقد أن هناك خطًا واحدًا للتاريخ يسير بالجماعات من العبوديّة إلى الإقطاع إلى الرأسمالية إلى العقلانية إلى الحرية وإلى الديمقراطية والقومية، ونفرض على أنفسنا خطط المسيرة الأوروبية ذاتها، فنفشل حتمًا ليس في الوصول إليها فحسب، لكن أيضًا في الوصول إلى إجماع قومي وإلى وحدة قومية من أي نوع كان.

نميل إلى الاعتقاد أن التاريخ في كونيته يحمل التعدد والتفاوت والاختلاف. فمن المنطقي أن الأسباب إذا اختلفت اختلفت معها النتائج. والأسباب التي قادت الغرب إلى النظام الاجتماعي الذي هو نظامه الآن، أخلاقًا أي ثقافة، وسياسةً أي برلمانّيةً، واقتصاداً أي رأسماليةً من الأنواع الخاصة والحكومية كلها، مختلفةً في الجوهر عن الأسباب التي يحملها التاريخ العربي والإسلامي بشكل عام.

تاريخ الغرب الحديث هو محصّلة ثلاثة عوامل كبرى عملت فيه منذ بداية التاريخ المعروف. أولها المسيحية كثقافة وأخلاق وقيم ومثل روحية واجتماعية. وحملت المسيحية منذ انتقالها إلى الغرب

وبسبب الأوضاع التي انتقلت فيها أزمتها الاجتماعية كما تحمل الأيديولوجيات الغربية الليبرالية والاشتراكية اليوم في انتقالها إلى الشرق أزمتها؛ إذ تحوّلت منذ البدء إلى دين الجماعة العليا وكانت عقيدة توحيد الطبقة العليا وتكوينها وتزويدها بأيديولوجيا سلطة كانت تفتقد إليها. وكوّنت المسيحية إمبراطوريات كبرى نفت الطابع القومي من دون أن تتمكن من القضاء على الثقافات الشعبية السائدة التي لم تلبث حتى انتعشت وتحوّلت إلى أيديولوجيات قومية محررة وتحررية، أي مرتبطة بالشعب ضد أيديولوجيا الكنيسة التي ارتبطت بالسلطة. عندئذ أصبح فصل الدين عن الدنيا أحد محاور الصراع الأساسية للخلاص من الاستبداد وأحد أسباب إمكانية قيام دولة وسلطة مركزية شرعية مقبولة ومجمع عليها[52].

وكما جاءت الدولة المركزية كردّة فعل ضد الإقطاع المستند إلى انعدام السلطة المركزية في أوروبا، جاءت العقلانية المادية أيضًا كردة فعل للمادة ضد الروح، وللواقع ضد الخرافة، وللحقيقة ضد السحر، وللانفتاح والتواصل الحر ضد الانغلاق والانعزال واستبعاد الجماعة الشعبية. وجاءت البرلمانية كنقيض للحكم المطلق والقِنَانة.

أما التاريخ العربي، فتميّز بظهور دين عربي لم يحمل معه منذ البدء تحرر العرب من هيمنة الدول الأجنبية العظمى وإعطائهم أول مرة سلطة كونية وقيادة إمبراطورية عالمية فحسب، ولكنه ساعدهم أيضًا على تكوين دولة مركزية وقومية أولِ مرة في تاريخهم كله. وتحول الإسلام بسرعة، بما هو نتاج محلي لغةً وأدبًا ورموزًا وخيالًا وقصصًا وسيرةً، إلى ثقافة قومية مشتركة وإلى عامل استقطاب وانصهار ساعد في تعميق السلطة المركزية وتجاوز خطر الانزلاق نحو الإقطاعية الغربية التي يجب رؤية قاعدته الأساسية في انعدام السلطة المركزية.

على الرغم من أن الدين والدنيا بقيا ميدانين مستقلين في الإسلام، على عكس ما هو شائع في الكتابات السائدة، إلا أن لدى الدين نظرة محددة إلى السلطة والدولة هي أساس هذا الترابط العميق بينهما. فليس هناك خلط بين ميدان الدين الذي أُنزلِ مرة واحدة وتجسّد في النصوص والحديث، وميدان الحياة الدنيوية. ولم يستخلف الله رجلًا ملهمًا وصيًا على الدين أبدًا يكونِ بعد محمد مركز السلطة الدينية. فهذا المركز موزع بين جميع المتدينين والمسلمين الذين يكفي تبحّرهم بالعلِم حتى يكونوا مرجعًا معادلًا لأي مرجع آخر. أي باختصار، ليس هناك أي بابا إسلامي يجسد سلطة دينية. وهذا ما سمح للسلطة الزمنية أن تنمو على أساس مختلف كلياً عن السلطة الزمنية في أوروبا المسيحية التي اضطرت كي تؤكد ذاتها إلى القيام بحرب تاريخية ضد البابا. وهكذا يستطيع الإسلام أن يقاوم من دون حدود السلطة التي يعتبرها زمنية وإذًا مسؤولة أمام الدين ويمكن معارضتها ومقاومتها على أساس النصوص الدينية. وما دام بقي هناك مسلمون سيبقى الدين قوّة مؤثرة في السياسة، حتى لو كانت السياسة غير دينية. ولأن سلطة الدولة بقيت معتبرة سلطة دنيوية غير ملهَمة، لم تؤدّ الثورات المتتالية التي قامت ضدها، وغيّرت الدول والممالك والأسر الحاكمة، إلى زعزعة الإيمان والاعتقاد، بل بقي الاعتقاد والإيمان المصدر الدائم للصراع ضد الدولة ومقاومة السلطة. وهكذا بقي للدين طابعه ورصيده الشعبيين ضد الطبقات السائدة الميّالة باستمرار إلى الانحراف مهما كانت أصولها الاجتماعية والفكرية. وبقيت الجوامع والمساجد مكانًا للتعبير عن الجماعة ليس تعبيرا دينيًا كمركز للعبادة فحسب، لكن أيضًا تعبيرا سياسيًا وثقافيًا وحتى اجتماعيًا. فالجامع هو مركز التوجيه السياسي، ومركز التجمّع للمقاومة، ومركز اللقاء، وفندق القرية ومكتبتها ومضافتها وملتقى هيئتها المثقفة وجمهورها. هو البنية الحقيقية

الجامعة ومصدر تغيير العلاقة بين الحاكم والجمهور، الثّورات والإصلاحات وكلّها في الدول العربية خرجت من الجوامع والزوايا: الفاطميون والموحدون والمرابطون والأيوبيون والمهديّة والسنوسيّة. والخمينيّة في إيران. وأعطت الجوامع للأمة إطارات قوية وثابتة تحفظ وحدتها واستمراريتها على مر العصور وتضمن منابع لتغيير السلطة لا تنضب مهما اختلفت الأوضاع. وبمعنى من المعاني كانت البنية الدينية هي البنية التي تكرس وتبني الأمة وتتجاوز انقساماتها العصبية. ولم تنشأ في التاريخ الحديث أُطر جديدة تقوم بذات الوظيفة. وخلقت فترات الضعف والغزو الأجنبي الذي تبعها وظيفة جديدة للجامع، وجعلت منه نقطة التراجع الأمينة للحركة القومية أو الشعبية عندما تتحطم الأطر الدفاعية الحكومية للأمّة. وفي الجوامع كانت تنصهر الغزوات، ومنها كانت تنطلق الهجمات المعاكسة والتعبئة الجماعية. وعندما كانت تنهار مقاومة الطبقة القائدة بجيوشها ومعدّاتها تأخذ الجوامع زمام المبادرة الشعبية فتشحذ الهمم وتعبئ القوى والمعنويات بانتظار الفرصة الملائمة.

أصبح الإسلام بشكل من الأشكال نظامًا من البُنى الاجتماعية التي تحفظ الهوية القومية وتنظمها، وهذا بغض النظر عن مدى الممارسة الفعلية للشعائر الدينية من السكان، وعن مدى التطبيق السليم أو الناقص للعقيدة.

بقدر ما استوعب الدين هنا العقلانيّة فاحتوى الفلسفة والكلام والعلوم المختلفة ورعاها، لم يأخذ التأكيد على العلم شكل فلسفة علمانية ولم تقم حملة عقلانية مجردة قوية كتلك التي قامت في أوروبا لتحرير العلم والعقل. وما زالت الدعوة العقلانية تبدو دعوى فارغة لدى الجماعة الشعبية التي لا تجد في العقلانية أي تعارض مع الدين الذي يشجع على العلم وعلى استعمال العقل. وبدا الجدل حول العقلانية والدين كقضية مصطنعة ومستوردة ليس لها أسس حقيقية واقعية قوية تستند إليها.

وبقدر ما أن السلطة الدينية لم تكن هنا أيضًا عقبة أمام نشوء الدولة القومية وازدهارها، ما كان يمكن لإثارة قضية السلطة الدهرية أن تحظى بنجاح كبير وتتحوّل إلى مطلب شعبي حقيقي، وإن بقيت مطلبًا لفئة اجتماعية محدودة متأثرة بالغرب. ولأن السلطة المطلقة لم تكن عقبة أمام اللامركزية التي تضمن التطور المتساوي للأقاليم والقطاعات المختلفة، لم تظهر في صورة الدكتاتورية ولا في شكل انعدام الحرية ولم تفجر نقيضها الدولة البرلمانية التمثيلية التي تجمع بين مختلف الإقطاعات بإلغاء السلطة المطلقة وتكوين سلطة مركزية تمثيلية. فالسلطة اللامركزية المطلقة كانت تجد حدودها في لامركزيّتها وفي خضوعها للسلطة الدينية التي بقيت السلطة الوحيدة الشرعية، بينما بقيت سلطة الدولة سلطةً شكلية قائمة على الغلبة ومهتمة بشكل خاص بالحرب الخارجية. فالمنبع الحقيقي للسلطة ولكل سلطة هو السلطة التشريعية، وهذه لم تكن يومًا بيد الحاكم الفعلي. وهذا في الواقع أساس الديمقراطية النسبية القديمة والحديثة. ولا شك في أن أوصياء السلطة التشريعية من العلماء ورجال الدين كانوا يميلون بحسب الأوضاع إلى الطبقة العليا أو إلى الشعب في أغلبيتهم، وهذا يسري أيضًا على المجالس النيابية الحديثة حيث تبقى الأكثرية مع السلطة وتبقى المعارضة الشعبية هي الأقلية من دون أن يعني زوال الوظيفة الإصلاحية والتعديلية للمجلس النيابي.

هذا يعني أن مسألة الطائفية والأقليات لا تنفصل عن قضية تكوين الأمة. وشهدنا في المراحل التاريخية الماضية غياب الحساسيات الطائفية عندما كانت هناك حركة حقيقية لتجاوز العصبوية

داخل الدولة، ونشوء تيار قومي جامع. والأجيال الجديدة من الطوائف كلها ميّالة من الناحية الذاتية من دون شك، إلى تجاوز الأطر العصبوية التقليدية والانصهار في أطر قومية أوسع كلما سنحت لها الفرصة. وليست الطائفية مصيبةً لا حلّ لها، وليست فكرةً مغروسةً إلى الأبد في الأذهان والأرواح. إلا عندما ظهر أن الدولة الحديثة لم تستطع أن تقيم أطرا جديدة قومية وجامعة قادرة على أن تستبدل الأطر القديمة التي تضمن العصبية والتضامن الوطني، أي أن تمثّل مصالح أعلى من مصالح العصبة التي تهيمن على الدولة، حدث الانكفاء إلى الأطر التقليدية والتمسّك بها. فالدولة الحديثة الغربية استطاعت بنجاح أن تستبدل الكنيسة كإطار تعبئة شعبية وممارسة ونضال سياسيين عندما خلقت في موازاتها بنيات وآليات أكثر قدرة وفاعلية على بلورة الحقيقة القومية، حقيقة الوحدة والمصالح العامة، وحقيقة الاختلاف والصراع بين المصالح الجزئية: منها المنابر الحزبية والمجالس المنتخبة والجامعات العلمية الحرة، والصحافة الحرة... إلى غير ذلك من المؤسسات التي ترفع الصراع الاجتماعي من صراع بين عصبويات إلى صراع بين تيّارات أو اتجاهات قومية تفتح مجالًا أرحب لتفتّح الفرد ورقيّه على جميع المستويات، ولتطور المصالح العامة في الوقت ذاته. ولأن كل فرد، أو على الأقل كل فرد من أفراد النخبة المتجدّدة، يستطيع أن يحتلّ نظريًا منصبًا في الدولة يعطيه سلطة أكبر من أي سلطة يمكن أن يقدمها إليه منصب معيّن في إطار طائفي أو عشائري، أصبح الانتماء إلى الطائفة والعشيرة أقل إثارة وجذبًا. لكن لو أن المناصب العليا أصبحت حكرا لعصبة اجتماعية بشكل قانوني أو عملي، في أوروبا الحديثة أو في الشرق التقليدي، فإن أعضاء النخبة الاجتماعية الباقين أو الناشئين سيلجأون في سبيل تأكيد أنفسهم إلى إعادة خلق العصب القديمة وتقوية المناصب الطائفية وجعلها ما أمكن مماثلة لسلطة الدولة. والمجتمع العصبوي يقوم على هذا الواقع بالذات. فبسبب انعدام الأطر القومية فعلًا، أي المعبّرة عن إرادة جميع الأفراد، أو التي تتيح التعبير المتساوي لجميع الإرادات داخل الدولة المركزية، نجد أن الأطر التقليدية العصبوية الدينية أو المحلية أو العائلية، تنتعش من جديد بشكل تصبح فيه مماثلة للدولة، أي إنها تبلور إذا استمرت مشاعر تضامن ذاتي قريب من مشاعر التضامن القومي ضد الدولة - العصبة. وهكذا نتراجع من بنية مجتمع قومي إلى بنية مجتمع عصبوي مفكك ومبعثر. ونعود إلى حزب الجامع والكنيسة، كأطرٍ متجدّدة وقنوات لإنجاب السلطة ووسائل للتعبير عنها.

لا يمكن البحث إذًا عن حل للنزاعات الطائفية في الدعوة العلمانية التي تدعو إلى المساواة، أو في الدعوة الدينية التي تؤكد التسامح ...إلخ. ولا في القوانين التي تحدّد الحقوق والواجبات لجميع المواطنين. فالقضية ليست قضية دعوة ولا قضية أيديولوجيا شكلية. إنما القضية هي أساسًا قضية السلطة، أي علاقة أفراد المجتمع ككل بالدولة التي تبلور علاقة كل واحد منهم بالآخر. وبقدر تحول الدولة إلى دولة - عصبة دينية أو علمانية حديثة أو قديمة، تتكون عصبويات مقابلة وتتحوّل إلى أشباه دول موازية تبدأ كمركز للدعوة الأيديولوجية لتصبح تنظيمًا، لتصبح في ما بعد جيشًا ومؤسسة كاملة شبه قومية.

قد يتبادر إلى الذهن أن من الممكن الالتفاف على الموضوع بتحقيق تمثيلية شكلية توحي للجميع بأن السلطة، بسبب وجود المجالس التمثيلية، معبرة نظريًا عن جميع القوى والمصالح الاجتماعية. هذه هي تجربة الديمقراطية البرلمانية العربية القديمة والحديثة. لكن الغش في الصراع الاجتماعي له ثمن كبير. واكتشاف الخدعة أكثر إيلامًا من تجرع مرارة الحقيقة. ولا قيمة لأي سلطة تمثيلية إن

لم تكن معبرة حقًا وفعلًا عن القوى الاجتماعية القائمة. وهذا هو سبب فشل التجارب النيابية العربية كما هو سبب فشل التجارب الشمولية المطلقة. ولا يمكن السير نحو حل فعلي إلا بالعمل لقيام نظام للحكم قادر على أن يضمن المساواة الفعلية في مجتمع تتعايش فيه البنى القديمة والحديثة ويستند إلى إجماع حقيقي فكري وعقلي.

هناك من دون شك من يعتقد أن هذا الإجماع قائم فعلًا على أساس هيمنة هذا الدين أو ذاك، باعتباره دين الأغلبية، أو أن من الممكن فرض مثل هذا الإجماع بالقمع الفكري وتسويد عقيدة معينة علمانية أو اشتراكية، تقدمية أو رجعية، لكننا نعتقد أن ذلك لن يقود إلى أي نتيجة. فالمجتمع مقسّم فعلًا بين آراء مختلفة، وتبدو العقائد كلها في أزمة حقيقية، وهي مثار جدل ونقاش. فالأجيال الجديدة من الأديان كلها ضعيفة الاعتقاد بالقديم، ومفتقدة إلى أرضية ثقافية مشتركة حديثة. والأجيال التقليدية المتمسكة بالقديم عاجزة عن فهم آلية السلطة والحكم الحديثين. وفقدان هذا الإجماع العقلي ينخر بسرعة كل محاولة تكوين إجماع سياسي، وحزب أغلبية، ويضفي على الحياة السياسية طابع التردّد والمفاجأة والطفرة بدلًا من الصراع الطويل المنظم الذي يمكن أن تكون له قوانين هي قوانين اللعبة السياسية. وهذا ما يبطن الحياة السياسية الظاهرة بحياة سياسية باطنة عميقة صعبة التحديد والإمساك، ويجعل من الصعب توقع المفاجآت التي تغلي بها المشاعر العميقة لمختلف فئات الأمة. فالانقسام الطائفي الذي يبدو أحيانًا هو الطابع السائد للصراع قد يختفي في كل لحظة لمصلحة صراع من نوع جديد يضع الدولة في موقع العدو الأساسي مثلًا. وقد يتدهور الصراع السياسي بسرعة إلى صراع طائفي. فالحدود بين القوى السياسية تظل غير نهائية وغير ثابتة، ومتداخلة بين السياسة والدين والنضال النقابي الجزئي والصراع القومي. وتحديد هدف مشترك أو أهداف مشتركة يبدو مستحيل التحقيق في فترة من الفترات، وانقسام القوى يمكن في أي لحظة أن يختفي ليخلق إجماعًا عامًا وسريعًا حول هدف معين وقتي أو طويل المدى. وقد يتدهور الصراع القومي إلى صراع طائفي، كما يمكن الصراع الطائفي أن ينحل ويختفي في نضالات اقتصادية.

كل ما نستطيع أن نقوله هنا هو أن علينا أن نجهد في سبيل توضيح الأفكار والمفاهيم وفي نقد الممارسات السائدة كي يمكن إزالة التشويش الذهني الذي يمنع من فهم حقيقة الخلاف وجوهره، ويعوّق بذلك إمكانية الوصول إلى إجماع سياسي يتجاوز الخلافات المذهبية من دون أن يلغيها؛ إجماع يبلور ولو بشكل ميكانيكي في البداية المصالح الجزئية المختلفة. وكي يمكن ضمان مثل هذه العملية هنا لا بد من أن تكون المصالح الجزئية على الأقل للأغلبية الاجتماعية هي السائدة. عندئذ على النخبة بكل مذاهبها أن تقبل القيام بتضحيات فعلية لا شكلية: تضحيات لا تمس الميادين المادية فحسب، لكن أيضًا المعنوية، أي أنموذج الحياة والسلوك.

إذا أردنا أن نلخص قلنا: إن مشكلة وجود الأقليات كمشكلة متعارضة مع وجود الوحدة القومية مرتبطة أساسًا بمشكلة نوع العلاقة بين المجتمع ككل والدولة التي من المفترض أن تمثّله. وبقدر فقدان الدولة طابعها كممثل حقيقي للقوى الاجتماعية المتجددة يأخذ الصراع الاجتماعي طابع الصراع العصبوي على صعيد المجتمع المدني، والقوى التي لا تستطيع أن تجد التعبير عن نفسها في الدولة، تخلق هي ذاتها دولها الذاتية وبذلك يتحول الصراع الاجتماعي من صراع قومي بين المراتب الاجتماعية إلى صراع عصبوي بين طوائف أو عشائر أو مناطق وأقاليم مختلفة. وإن حل مسألة الأقليات والمسائل الطائفية رهن بحل مسألة تغير السلطة واستيعاب الدولة للتطورات الدائمة

التي تحصل على صعيد القوى الاجتماعية. إن العصبة الاجتماعية المغلقة تجد أنموذجها في الدولة المغلقة ولا تعيش إلا بتقليد هذا الأنموذج والوقوف ضده في الوقت ذاته. وإذا أمكن إيجاد حل لهذه المسألة لن يبقى للتمايز الثقافي أي خطر حقيقي لأنه يفقد كل وزنه السياسي ولا يبقى منه إلا التنوع المثمر.

إن المفاهيم الجامدة السائدة والمأخوذة عن سيرورات اجتماعية مختلفة تجعل من الصعب فهم أي مشكلة عربية راهنة وإيجاد حل لها. فالقومية تُفهم كما لو كانت حركة معادية للخصائص المحلية ونفياً لها، بدلًا من أن تُفهم كإضافة جديدة لا تنكر التمايزات وإنما تعطي لوجود الجماعة أبعاداً أخرى أكثر شمولًا وتفتحاً تتيح تطور هذه الخصائص وازدهارها. فالعرب الموحّدون يمكن أن يسمحوا لأنفسهم كدولة كبرى بانفتاح أكبر على الغرب والحضارة والتقنية بقدر ما أن وحدتهم تدعم ثقتهم بذاتهم وتبني ذاتيتهم الثقافية وتنميها. وهي تُفهَم كنفي للذاتية الدينية التقليدية بدلًا من أن تتطور كانفتاح على الكونيّة وعلى جميع فئات المجتمع وطبقاته. تبدو كدعوة نظرية ضد الهوية الدينية بدلًا من أن تكون تركيبةً سياسية جديدة وإضافةً تخلق شروط تطوّرَ هذه الهوية واكتسابها أبعاداً أخرى لا تنفي الدين بالضرورة، لكن تؤكده وتتجاوزه. وتُفهم على أنها نفيٌ لوجود الأقليات والثقافات المتنوّعة داخل الجماعة العربية بدلًا من أن تصبح إطاراً لتفتح ونمو الثقافات والأفكار كلها والتقائها وحوارها. فالحوار هو سمة الحضارة والتقدم والنمو. وإذا تخلينا عن المفهوم الحَصريّ الجامد للقومية الموروث عن عقيدة التفوّق الغربية، لن يعود هناك ما يمنع الدولة العربية من أن تكون دولة العرب وتجعل في الوقت ذاته من لغات وثقافات الأقليات العرقية أو الدينية لغات معترفًا بها، وأن تعطي للثقافات المتنوّعة وسائل نموها وازدهارها. عندئذ يجب الانتقال من سياسة مبنيّة على تقديس ثقافة شكلية مرتبطة بالدولة والسلطة العصبوية إلى سياسة مبنيّة على تنشيط الثقافة الشعبية وتشجيع المبادرة المحلية والقاعدية.

المراجع

1 - العربية

كتب

الأفغاني، جمال الدين ومحمد عبده. **العروة الوثقى**. بيروت: دار الكتاب العربي، 1970.

أنطونيوس، جورج. **يقظة العرب: تاريخ حركة العرب القومية**. قدم له نبيه أمين فارس. ترجمة ناصر الدين الأسد وإحسان عباس. ط 5. بيروت: دار العلم للملايين، 1978.

بريك، ميخائيل [الدمشقي]. **تاريخ الشام (1720 - 1782): يتضمن تاريخ الشام وفلسطين ولبنان**. عني بتعليق حواشيه مع ملحق جزيل الفائدة الخوري قسطنطين الباشا المخلصي. وثائق تاريخية للكرسي الملكي الأنطاكي 2. حريصا، لبنان: مطبعة القديس بولس، 1930.

حوراني، ألبرت. **الفكر العربي في عصر النهضة، 1798 - 1939**. ترجمة كريم عزقول. بيروت: دار النهار، 1968.

زين، زين نور الدين. **نشوء القومية العربية مع دراسة تاريخية في العلاقات العربية التركية**. بيروت: دار النهار للنشر، 1968.

شتراير، جوزيف. **الأصول الوسيطة للدولة الحديثة**. ترجمة محمد عيتاني. بيروت: دار التنوير، 1982.

ضو، بطرس. **تاريخ الموارنة الديني والسياسي والحضاري من مار مارون إلى مار يوحنا مارون 325 - 700م**. بيروت: دار النهار، 1970.

العروي، عبد الله. **مفهوم الدولة**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1981.

عيساوي، شارل. **التاريخ الاقتصادي للشرق الأوسط وشمال أفريقيا**. ترجمة سعد رحمي. بيروت: دار الحداثة، 1985.

غليون، برهان. **اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**. بيروت: دار التنوير، 1985.

هرشلاغ، ز. ي. **مدخل إلى التاريخ الاقتصادي الحديث للشرق الأوسط**. نقله إلى العربية مصطفى الحسيني. مكتبة العالم الثالث. بيروت: دار الحقيقة، 1973.

دورية

المنار. السنة 33 (1933).

2 - الأجنبية

Books

Aulard, F. - A. Le Culte de la raison et le culte de l'être suprême: 1793 - 1794. Bibliothèque d'histoire contemporaine. Paris: F. Alcan, 1892.

Beer, Samuel H. et al. Patterns of Government: The Major Political Systems of Europe. Under the Editorship of Samuel H. Beer and Adam B. Ulam. 2nd ed. rev. and enl. New York: Random House, 1973.

Le Bras, Hervé et Emmanuel Todd. L'Invention de la France. Paris: Gallimard, 1985.

Braudel, Fernand. Civilisation matérielle, économie et capitalisme: XVe - XVIIIe siècle. Paris: A. Colin, 1979.

_______. L'Identité de la France. Paris: Arthaud - Flammarion, 1986.

Charnay, Jean - Paul. Sociologie religieuse de l'Islam: Préliminaires. La Bibliothèque de l'Islam. Essais. Paris: Sindbad, 1978.

Châtelet, François et Évelyne Pisier - Kouchner. Les Conceptions politiques du XXe siècle. Thémis. Science politique. Paris: Presses universitaires de France, 1981.

Chevallier, Dominique. La Société du Mont Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe. Bibliothèque archéologique et historique/ Institut français d'archéologie de Beyrouth 91. Paris: P. Geuthner, 1971.

Daniel, Norman. Islam and the West: The Making of an Image. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1960.

Fliche, Augustin. Histoire de l'Église: Depuis les origines jusqu'à nos jours, La Réforme grégorienne et la reconquête chrétienne, 1057 - 1123. Paris: Bloud et Gay, 1946.

Knowles, David. The Evolution of Medieval Thought. London: Longmans, 1962.

Le Marxisme et l'Asie: 1853 - 1964. Textes traduits et présentés par Stuart Schram et Hélène Carrère d'Encausse. Collection U. Idées politiques. Paris: A. Colin, 1965.

Rodinson, Maxime. La Fascination de l'Islam. (Nijmegen: Publications de l'Association néerlandaise pour l'étude du Moyen - Orient et de l'Islam, 1978.).

Saïd, Edward W. L'Orientalisme: L'Orient créé par l'Occident. Traduit [et adapté] de l'américain par Catherine Malamoud. Paris: Éditions du Seuil, 1980.

Periodicals

Les Annales de la recherche urbaine. no. 25 (1985).

Cresswell, Robert. «Parenté et propriété foncière dans la montagne libanaise.» Études rurales. no. 40 (1970).

---

(1) يُنظر مثلًا:

Maxime Rodinson, *La Fascination de l'Islam* (Nijmegen: Publications de l'Association néerlandaise pour l'étude du Moyen - Orient et de l'Islam, 1978.), pp. 86 - 87; *Le Marxisme et l'Asie: 1853 - 1964*, Textes traduits et présentés par Stuart Schram et Hélène Carrère d'Encausse, Collection U. Idées politiques (Paris: A. Colin, 1965), pp. 268 - 271.

(2) على سبيل المثال:

Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1960); Edward W. Saïd, *L'Orientalisme: L'Orient créé par l'Occident*, Traduit [et adapté] de l'américain par Catherine Malamoud (Paris: Éditions du Seuil, 1980).

(3) **المنار**، السنة 33 (1933).

(4) يكفي للتأكد من ذلك مراجعة كتاب: Fernand Braudel, *L'Identité de la France* (Paris: Arthaud - Flammarion, 1986). الذي يحاول فيه الكاتب وهو المؤرخ الدقيق، أن يُظهر فيه الطابع المنوع جداً والمتناقض للمجتمع الفرنسي الذي سيطرت عليه حتى القرن التاسع عشر عقلية الولاء الضيق إلى القرية والمحلة والكنيسة الصغيرة. وكذلك في المعنى نفسه:

Hervé Le Bras et Emmanuel Todd, *L'Invention de la France* (Paris: Gallinard, 1985)

صدر أول مرة في عام 1981. وفي عام 1985 وردت مراجعة للكتاب في دورية: *Les Annales de la recherche urbaine*, no. 25 (1985).

الذي يقول الكاتبان فيه إن فرنسا ليست إلا تجميعًا غير متجانس لعناصر متباينة ولنظم إنتروبولوجية مختلفة بعضها عن بعضها الآخر.

(5) Maxime Rodinson, *La Fascination de l'Islam* (Nijmegen: Publications de l'Association néerlandaise pour l'étude du Moyen - Orient et de l'Islam, 1978), p. 67.

(6) بقيت الهيئة الدينية الإسلامية في العصر الحديث وبعد أن قُضي بشكل عملي على الوقف الديني في موقف التبعيّة المطلقة للدولة، ما أضعف دورها في الوقوف كما كانت كهيئة وسيطة بين الدولة والمجتمع وهدد بانهيار هذا الدور نهائيًا لمصلحة فئات المثقفين الجدد الذين لم يستقلوا بعد عن النظام ككل ولم يستوعبوا دورهم. ومن بين هؤلاء المثقفون الإسلاميون أنفسهم الذين يقفون من خارج الهيئة الدينية الرسمية، وفي أكثر الأحيان ضدها. ولا يمكن في هذه المناسبة كبت الرغبة في المقارنة بين هذه الحركات الإسلامية الجديدة والحركات الإصلاحية الراديكالية الإنكليزية المسيحية في القرن السادس عشر في تأكيدها: معارضة القساوسةٍ في وصايتهم على الدين وتفسيراته المحافظة وارتباطه بالدولة، المطالبة بالحرية الدينية، ثم أخيرًا الموقف الأخلاقي الطُّهري المعادي للبذخ والتبذير والفساد والتهتّك.

(7) بينما كان الصراع الدينيّ كلّه قائمًا في أوروبا على أساس منع الأقليات أو الانشقاقات الدينية من حرية العبادة والإيمان، ومحاربتها على أساس أنها حركات هرطقة مهدّدة للمسيحيةٍ الحقّة، وحتى بعد الاعتراف بالعلمانية، ما زالت كل كنيسة تعتبر البلد الذي تشكل أغلبيّة فيه نوعًا من المحميّة الخاصة. إن المسلمين الذين يشكلون في فرنسا مثلًا من حيث العدد، ثاني جماعة دينية بعد الكاثوليكية، لا يستطيعون بعدُ أن يبنوا بحريّة مساجدهم في دولة العقيدة العلمانية والليبرالية في مشارف القرن الحادي والعشرين، ويضطرون، في معظم الوقت، إلى إقامة عباداتهم في غُرف عادية شبه سريّة بعد تحويلها إلى قاعة للصلاة.

(8) على الرغمً من كل ما يقال عن الفروق النوعية في التراث الثقافي الخاص بالأقليات أو الجماعات المختلفة التي تتعايش على الأرض العربية، وإذا أردنا أن لا نحبس أنفسنا في التنويعات على الفنون المطبخية والتسليات، يبدو أن القواعد الاجتماعية الكبرى المنظمة لحياتها الاجتماعية صُهرت في نظام واحد خلال القرون الماضية، بصرف النظر عن الأصل أو الدين. في ما يتعلق بالبنى الأنثروبولوجية المشتركة مع الطائفة التي عرفت في السنوات الأخيرة أكبر محاولة

على يد بعض ممثليها لفصلها عن العرب عامة، نعني الطائفة المارونية في لبنان، يُنظر مثلًا:

Robert Cresswell, «Parenté et propriété foncière dans la montagne libanaise,» *Études rurales*, no. 40 (1970).

وحول الملكية أيضًا وارتباطها بالنظام العثماني:

Dominique Chevallier, *La Société du Mont Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe*, Bibliothèque archéologique et historique/ Institut français d'archéologie de Beyrouth 91 (Paris: P. Geuthner, 1971).

وكأنموذج لخطاب الزعامة الطائفية عمومًا، يُنظر: بطرس ضو، **تاريخ الموارنة الديني والسياسي والحضاري من مار مارون إلى مار يوحنا مارون 325 - 700م** (بيروت: دار النهار، 1970)، وفيه يقول مثلًا: «أثبتت الوقائع منذ 1943 إلى الآن أن العروبة ليست أفضل من العثمانية على الإطلاق. بالواقع إن الدولة العربية الراشديّة، فالأموية، فالعباسية، والدولة الأيوبية والدول المْملوكية والدولة العثمانية، ومجموعة الدول العربية حالياً، هي كلها أشكال متنوّعة ومتعاقبة لجوهر واحد هو الحكم الإسلامي»، ثم «إن العروبة تعني لا نظرياً ولكن واقعياً الإسلام». «وبما أن التاريخ العربي هو تاريخ الإسلام فمن المطلوب من أبناء لبنان المتحضّرين التخلّي عنه». «يا بني لبنان، كونوا لبنانيين لا عرباً، أرذلوا همجيّة الصحراء، احذروا أن تمسّكم بظلماتها، مزّقوا ليلها بسهم نوركم... إلخ» (ص 11 - 12، 14).

(9) «كانت الأصناف من القوّة وتراثها الاقتصادي من القوة بحيث استطاعت أن تبقي الإمبراطورية بمعزل عن التيار الرئيسي للتطور الصناعي الذي كان يكتسح أوروبا في ذلك الوقت. ورغم أن اتحادات الأصناف قد ألغيت رسمياً عام 1860، إلا أن الأوان كان قد فات لكي تفجر هذه الخطوة التصنيع، خصوصًا بالنسبة للوضع الشائك الحرج، المالي والاقتصادي والسياسي»، ز. ي. هرشلاغ، **مدخل إلى التاريخ الاقتصادي الحديث للشرق الأوسط**، نقله إلى العربية مصطفى الحسيني، مكتبة العالم الثالث (بيروت: دار الحقيقة، 1973). وعلى الرغم من أن هناك مبالغة في الدور الذي قام به نظام الأصناف ورديفه النظام الملّي في فشل الثورة الصناعية العثمانية الذي ينبغي البحث عن أسبابه الرئيسة في موضع آخر من دون شك، إلا أن التأطير الشديد والتوزيع الراسخ والمعترف به للسلطة بما فيها السلطة الرمزية المتعلقة بممارسة السيادة، رسخ قيم المحافظة الشديدة في المجتمع وأعاق نشوء قوى التجديد. منع الاستقرار الراسخ في الداخل من إدراك تبدل موازين القوى على الصعيد العالمي وانهيار وضع الإمبراطورية التاريخي بشكل عام.

(10) في الواقع لم يؤد الخطاب القومي العربي إلى تكوين الحقيقة القومية السياسية التي يستطيع أن يتماهى معها العربيّ كمواطن وليس كوريث لحضارة فحسب، كما هو عليه الوضع الآن، ولم يسمح للكيانات القطرية التي نشأت بعد الاستقلال بتثبيت مشروعيتها لدى الفرد العربي. وهذا ما دعا عبد الله العروي إلى التساؤل عما إذا كان ليس من الأفضل التخلي عن فكرة الوحدة العربية من أجل تثبيت الهوية القطرية لعلها تقود في مرحلة تالية إلى العمل الوحدوي. يُنظر: عبد الله العروي، **مفهوم الدولة** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1981). والواقع أن التفكير بإلغاء الأيديولوجيا الوحدوية العروبية ليس أقل طوباويةً من وجودها، ذلك أن التماهي الثقافي الذي تقوم به يشكّل أحد مصادر شرعية الاجتماع السياسي العربي بصرف النظر عن

الدول القائمة، وفي الوقت نفسه التعويض الضروري لنقصها الأنطولوجي كدول قومية. إن التناقض سوف يستمر بين المواطنة المكوّنة على مستوى الدولة التي لا تخلق الولاء العميق، والهوية المكوّنة على مستوى الجماعة العربية الكبرى، التي تفتقد إلى الممارسة أو الوجود الملموس. وسوف يستمر لأنه التعبير عن أزمة تاريخية لن تزول إلا عندما يتحقق الالتقاء بين إطار التماهي الثقافي وإطار الممارسة السياسية للمواطنية، وهو التحدي الحقيقي القائم الذي ينتظر الحل. أما ما يقترحه العروي فيبدو لنا نوعًا من الهرب من المشكلة بحذف أحد طرفي النزاع. وهو إضافة إلى كونه غير مُجد فإنّه تاريخيًا مستحيل.

(11) ارتبطً منح الامتيازات التجارية في الدولة العثمانية بإعطاء الحق للدولة صاحبة الامتياز بحماية الرعايا القوميين ثم الدينيين المحلّيين. ووقّعت مع أهم الدول الكبرى معاهدات من هذا النوع. وكانت أولى الإمتيازات تلك التي منحها سليمان الفاتح لفرنسوا الأول ملك فرنسا في عام 15، والتي وسعت وعدلت في عام 1581، ثم إنكلترا (1580 - 1583)، وهولندا (1913)، وروسيا (1717)، والنمسا (1718)، وبروسيا (1740)، وفي نهاية القرن الثامن عشر منحت البلدان الأوروبية كلها تقريبًا هذه الامتيازات، عدا سويسرا والدولة البابوية، وأضيفت الولايات المتحدة إلى القائمة في عام 1818. وكان أصحاب الامتيازات يتمتعون بحرية واسعة في الحركة والنشاط والإعفاءات الضريبية والجزية ورسوم التصدير والتعرفات المخفّضة. وهي في الواقع القاعدة لنشوء نوع من الخلط والاختلاط بَين الدول الأجنبية والأقليات غير المسلمة. وزاد من تأثير هذه الامتيازات ما رافقها من نشاطات تعليمية وثقافية، خصوصًا الإرساليات والمدارس التبشيرية، بينما لم تكن هناك مدارس رسمية بالمعنى الحرفي للكلمة. ويكفي أن نذكر أنه كان في الدولة العثمانية حتى الحرب العالمية الأولى 60 ألف طالب يؤمّون المدارس الأجنبية، منهم 56 ألفًا في المدارس الفرنسية وحدها. وفي عامي 1913 - 1914 كان عدد مستوردي المواد المصنّعة من أوروبا ومصدري المواد الخام إليها 90 شخصًا في بيروت، منهم 9 فقط من المسلمين والباقون مسيحيون، أما في شركات التأمين فكان هناك مسلم من أصل 34، وبين وكلاء الشركات البحرية ومصدري الحرير كانت النسبة أقل بكثير من ذلك أو معدومة. وكان المسيحيون اللبنانيون يشرفون على مرور البضائع إلى الشرق الأوسط كله. يُنظر مثلًا: شارل عيساوي، **التاريخ الاقتصادي للشرق الأوسط وشمال أفريقيا**، ترجمة سعد رحمي (بيروت: دار الحداثة، 1985)؛ ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، 1798 - 1939**. ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار النهار، 1968)؛ ز. ي. هرشلاغ، **مدخل إلى التاريخ الاقتصادي الحديث للشرق الأوسط**، نقله إلى العربية مصطفى الحسيني، مكتبة العالم الثالث (بيروت: دار الحقيقة، 1973)؛ جورج أنطونيوس، **يقظة العرب: تاريخ حركة العرب القومية**، قدم له نبيه أمين فارس، ترجمة ناصر الدين الأسد وإحسان عباس، ط 5 (بيروت: دار العلم للملايين، 1978)... إلخ. وخلق هذا الوضع نوعًا من الأسطورة حول تفوق الأقليات غير المسلمة في الأدبيات الغربية لم تلبث حتى وجدت صداها في المجتمع العربي نفسه لدى بعض نخب هذه الأقليات. والواقع هو ما ذكرناه عن سرعة حساسية الأقليات للتغيرات وسرعة مبادرتها للأخذ بها بسبب عدم رسوخ أقدامها في الوضع الاجتماعي العام، وكذلك بسبب التوظيفات الخارجية أيضًا في سبيل الحصول على موطئ قدم في الشرق. ظهر هذا في التوظيفات التعليمية والتبشيرية التي ساهمت في تغيير الوزن النوعي للجماعات داخل المجتمع الواحد بصرف النظر عن الوزن الديموغرافي أو السياسي المباشر. ولعل أفضل مؤشر إلى إعادة ترتيب الأوضاع المعنوية والنفسية والعلمية هو نسبة الأمية في لبنان، بلد الطوائف، في عام

1935. توزعت هذه النسبة كالتالي: و83 في المئة من الشيعة، و66 من السنّة، و53 من الطائفة الأرثوذكسية، و48 من الموارنة، و38 من الكاثوليكية، يُنظر: زين نور الدين زين، **نشوء القومية العربية مع دراسة تاريخية في العلاقات العربية التركية** (بيروت: دار النهار للنشر، 1968)، ص 53 - 54.

(12) هذا ما حاولته فكرة القومية العربية التي ظلت مع ذلك، وفي أغلب الأحيان، تتردد بين تصور عرقي وتصور ديني. والتاريخ يبرهن على أن هذا التصور باعتباره محاولة لبناء شخصية وذاتية جديدة إيجابية، استطاع أن يخفت، في حقبة هيمنته العقائدية والسياسية، حدة التمايزات الدينية داخل الجماعة العربية. لكن نقائصه الفكرية والسياسية في الإطار الذي ظهر فيه واختلاطه بالمفهوم العرقي أحيانًا، أثار مسألة الأقليات الأقوامية أو الجنسية. وتبرز الآن المشكلة الطائفية من جديد مع تدهور وضع الفكرة العربية العقائدي والسياسي.

(13) في نقده الدهريين يقول جمال الدين الأفغاني «هؤلاء الدهريون ليسوا كالدهريين في أوروبا، فإن من ترك الدين في البلاد الغربية تبقى عنده محبة أوطانه ولا تنقص حميته لحفظ بلاده من عاديات الأجانب، ويبذل في ترقيتها والمدافعة عن نفائس أحواله، ويفدي مصلحتها بروحه، أما أحمد خان وأصحابه فإنهم كما يدعون الناس لنبذ الدين يهوّنون عليهم مصالح أوطانهم ويسهلون على النفوس تحكم الأجنبي فيها ويجهدون في محو آثار الغيرة الدينية والجنسية (القومية) وينقبون على المصالح الوطنية التي ربما غفل الإنكليزي عن سلبها لينهوا الحكومة عليها فلا تدعها. يفعلون هذا لا لأجر جزيل ولا ترف رفيع، ولكن لعيش دني، ونفع زهيد (هكذا يمتاز دهريو الشرق عن دهريي الغربً بالخسة والدناءة بعد الكفر والزندقة)، جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، **العروة الوثقى** (بيروت: دار الكتاب العربي، 1970)، ص 415.

(14) لعل ذلك يعكس التأثير الأحادي الجانب للفكر الفرنسي في النخبة العربية الأولى؛ إذ ارتبطت هنا النزعة العلمانية بشكل رئيس بالنضال ضد الكنيسة وسيطرتها السياسية والعقائدية لدرجة ظهرت فيها بقوة فكرة تأسيس ديًن قائم على عبادة العقل المجسد في صورة امرأة حرة ومتحررة. ولا يمكن فصل هذه النزعة المعادية للدين في الأساس عن الميل الشديد الفرنسي بعد الثورة نحو إقامة دولة شديدة المركزية مناقضة للأقطار التي تكونت منها فرنسا في وحدتها السياسية وفي هويتها القومية أيضًا.

لم تظهر كلمة الأمة الفرنسية في الواقع كفكرة تضم كامل الأراضي الخاضعة للدولة إلا مع ظهور هذه الدولة المركزية وهويتها القومية العلمانية الجديدة بعد الثورة. وكان يُشار من قبل إلى المقاطعات الفرنسية بكلمات مثل الأمة البروتانية والأمة البروفانسية ...إلخ. أما في بلاد أخرى مثل بريطانيا وألمانيا فإن تطور العلوم والنزعة العلمية والعقلية لم تتمخض عن نزعة علمانية اجتماعية وبقيت الكنيسة البريطانية رمز الأمة البريطانية والتعبير عن روحها في نظر مفكريها القوميين مثلًا. ولم يترافق الانتقال إلى الحداثة أو إلى المجتمع الصناعي الحديث بنزاع عنيف بين الدولة والكنيسة.

يُنظر مثلًا:

F. - A. Aulard, *Le Culte de la raison et le culte de l’être suprême*: *1793 - 1794*, Bibliothèque d’histoire contemporaine (Paris: F. Alcan, 1892).

(15) في الدولة الدينية القديمة تمّ إلغاء العصبيات القومية على قاعدة ظهور تقسيم جديد للجماعة معياره التقوى أو التمسك بالدين. وهكذا كان الصراع بين أصحاب السنّة والجماعة وبين المحرفين للدين يحل محل الصراع بين الأقوام، ويغطي هذا الصراع الذي يبرز في أحيان أخرى من وراء الصراع بين الإيمان السليم والانحراف المذهبي التشيّعي، أو الانشقاقي وفي مقالة «الجنسية والديانة الإسلامية» المنشورة في **العروة الوثقى** بيّن محمد عبده كيف أن هذا التعصب للجنسية ليس من الأمور الطبيعية، لكنه مكتسب. «هذا هو السر في إعراض المسلمين على اختلاف أقطارهم عن اعتبار الجنسيات ورفضهم أي نوع من أنواع العصبيات ما عدا عصبيتهم الإسلامية، فإن المتدين بالدين الإسلامي متى رسخ فيه اعتقاده يلهو عن جنسه وشعبه ويلتفت عن الروابط الخاصة إلى العلاقة العامة وهي علاقة المعتقد».

«لأن الدين الإسلامي لم تكن أصوله قاصرة على دعوة الخلق إلى الحق وملاحظة أحوال النفوس من جهة كونها روحانية مطلوبة من هذا العالم الأدنى إلى عالم أعلى، بل هي كما كانت كافلة لهذا جاءت وافية بوضع حدود المعاملات بين العباد وبيان الحقوق كليّها وجزئيّها وتحديد السلطة الوازعة التي تقوم بتنفيذ المشروعات وإقامة الحدود وتعيين شروطها حتى لا يكون القابض على زمامها إلا من أشد الناس خضوعاً لها، ولن ينالها بوراثة ولا امتياز في جنس أو قبيلة أو قوة بدنية وثروة مالية وإنما ينالها بالوقوف عند أحكام الشريعة والقدرة على تنفيذها ورضاء الأمة». وفشل الانتقال إلى تقسيم أفقي جديد (طبقي في المجتمع الصناعي الرأسمالي) أدى هنا إلى تكلّس التقسيم القديم وتحوله إلى تقسيم طائفي. فمعيار الاعتقاد يضمن الحراك الاجتماعي ويؤمن لكل مسلم فرصة النفوذ إلى السلطة، بينما فقدان كل معيار يخلق الطوائف المغلقة التي تستغل وتستثمر عصبيتها كي تنفذ إلى السلطة. يُنظر: الأفغاني وعبده، ص 50.

(16) ليس من الضروري أن تكون هناك أديان عدة حتى يتم الانقسام العصبوي ويتبلور تكلّس البنية الاجتماعية. المثقف التقدمي العربي يشكو دائمًا من أن المجتمع العربي يشبه الفسيفساء لكثرة تعدد الطوائف والتمايزات الأقوامية والدينية فيه. والحقيقة أن تشرذم البنية الاجتماعية لمجتمع من المجتمعات لا يفترض وجود تمايز مسبق ديني أو عرقي، وإنما يخلق هو ذاته هذا التمايز داخل الدين الواحد السائد كما حدث في المسيحية الأوروبية. أما إذا كانت الوحدة الدينية عميقة الجذور، فيمكن لهذا التمايز أن يظهر على شكل نزاع بين مناطق ساحلية وجبلية، داخلية ومحيطية، ريفية وحضرية ... إلخ، بمعنى آخر ليس التمايز الديني أو العرقي المسبق هو الذي يولد التفتت الاجتماعي، لكن التفتت هو الذي ينعش التمايزات القديمة ويثمرها ويعطيها قيمًا جديدة وأوزانًا سياسية. ويجب البحث عندئذ عن أسباب هذا التفتت. ويمكن القول الآن إن الإطار الحديث لممارسة السلطة الذي أتت به الدولة الحديثة العربية بدلًا من أن ينشط التفاعل بين القمة والقاعدة، بين الحاكم والمحكوم، أغلق كل باب لتطوير بُنى السلطة العليا وقنوات التفاعل الاجتماعية العميقة. وكان من نتائج ذلك العودة إلى العصبية التقليدية التي هي محاولة لبناء «دولة» موازية للدولة المركزية ومفروضة عليها. وبهذا انتقم المجتمع المدني لنفسه وتم نشوء تفاعل من نوع خاص مع السلطة العليا: تفاعل الطائفة أو العصبة والدولة.

(17) لا شك في أن جميع البشر يشتركون في خصائص وحاجات وميول ونزعات عامة واحدة وبالأحرى أبناء جماعة عاشت التاريخ ذاته والآمال والآلام ذاتها. ولا ينفي هذا الاشتراك وتلك الوحدة وجود تمايزات دينية أو ثقافية أو اجتماعية مختلفة. والسؤال المطروح عندئذ هو: لماذا يتم

التركيز في حقبة معينة من حياة هذه الجماعة، ولدى هذه الفئة أو تلك على الصفات المقسَمة والممزّقة وتختفي الإشارة إلى العوامل = الموحِّدة والجامعة؟ هذه ليست مسألة تأثر أو تأثير بالأفكار، ولا نتيجة مؤامرة شيطانية محلية أو أجنبية، لكنها تستدعي البحث في أسس بناء الجماعة كجماعة سياسية واحدة، أي في النظام الاجتماعي ذاته. فالتأكيد على التمايزات ليس شيئًا آخر غير إخفاء التوحيد.

(18) هذا يرجع أيضًا في جزء كبير منه إلى تطور الفكرة القومية الألمانية منذ البدء كبعث للروح الألمانية وللقيم الأصيلة الصافية في الوقت الذي ظهرت فيه الفكرة القومية الإنكليزية كدفاع عن الدستور ضد سلطة الملك المطلقة، وكضمان لحقوق الأمة إذًا ضد الملك، بينما كانت في فرنسا دعوة للحرية والإخاء والمساواة وتحطيمًا للسلطة التي قام عليها الانقسام العميق إلى طبقات تمنع الاندماج الاجتماعي بما تعطيه من امتيازات كبرى لأرستقراطية قوية وراسخة.

(19) يُنظر مثلًا كتاب تشارناي:

Jean - Paul Charnay, *Sociologie religieuse de l'Islam: Préliminaires,* La Bibliothèque de l'Islam. Essais (Paris: Sindbad, 1978).

على الرغم من بُعْد الاجتهادات الذاتية عن الواقع الإسلامي في كثير من النقاط.

(20) لعل هذا ما يفسر أن الإسلام، هو الوحيد من بين الأديان السماوية الثلاثة الذي ما زال في طريق الانتشار والتوسع وربما كان ذلك بالارتباط مع توسع وزيادة أهمية الطبقات الوسطى في البلدان التابعة والمحيطة بالبلاد الإسلامية أو المجاورة لها. فهو، في مطلبه الاستقلالي تجاه العقائد الحديثة السائدة، يستجيب لمطلب الأصالة وتأكيد الذات لدى الشعوب التابعة، وفي طموحاته السلطوية يرد على الحاجة لتكوين دولة مركزية وتجاوز التفتت القَبلي في المجتمعات التقليدية.

(21) إن انقسام الجماعة الكبرى إلى طوائف دينية لا يقل تأثيراً في مجرى تكوين السلطة والممارسة السياسية عن تأثير انقسام الجماعة ذاتها إلى نخبة حديثة تكون شبه طائفة ذات حساسية وقيم مختلفة وأغلبية شعبية متمسكة بقيم تقليدية أو مستلهمة للتراث. والقطيعة بين النخبة والشعب قد تكون أشد عمقًا وأكثر وطأة من القطيعة الدينية.

(22) للأسف أن في كل البلاد التي ظهرت فيها حركة قومية ذات طابع علماني أو حديث، ارتبط بناء الوعي القومي الجديد بالعودة إلى التراث ماقبل الإسلامي: إلى الفترة «البطولية» الجاهلية في بعض الحالات، وإلى الفرعونية في حالات أخرى، وإلى الفينيقية أو البربرية أو السورية أو الأشورية في أحيان ثالثة. وكانت أجرأ هذه المحاولات العودة إلى الفارسية القديمة في إيران التي انتهت بتصفية نهائية للإمبراطورية الفارسية وعقيدتها. كان ذلك بعيد عن فشل تأسيس هوية جديدة خارج إطار الهوية الدينية. وهذا يعني بالضرورة فشل كل محاولة في المستقبل لتأسيس وعي زمني يتجاوز الوعي الديني، لكنه يؤكد أن التاريخ عامل مؤثر في تكوين كل هوية مقبلة ولا يمكن قصّه وتطويفه بحسب الطلب. يمكن أن نعيد تفسير التاريخ، لكننا لا يمكن أن نتجاهله. وبدلًا من بناء هوية ترجع إلى ما قبل الإسلام، يمكن السعي لتأسيس وعي جديد يستند إلى مطامح ما يتجاوز الدين وإلى ما نريده في المستقبل. إن نظرتنا إلى المستقبل هي التي يجب أن تحدد موقفنا من الماضي. لكن النظرة السابقة إلى التاريخ تعكس هي أيضًا نظرة الطبقة

الحاكمة إلى المستقبل، أي ضمان سيطرتها السياسية والاجتماعية التي تفترض الحفاظ على الحدود التي خلّفها الاستعمار وإيجاد تبريرات عقائدية وتاريخية لها. إنها نفي الوجود الشعبي لا تأسيس وجود قومي.

(23) لم تقبل العروبة الوعي الإسلامي في الواقع إلا بعد ثورة تركيا الفتاة التي رمت، بسياستها القومية الشوفينية المعادية للعرب والرامية إلى التتريك القسري، العرب عملياً خارج السلطة والدولة الجديدة. عندئذ بدأت المشاعر التحررية الإسلامية لدى النخبة المسلمة تتحول إلى مشاعر قومية عربية. لكن حتى تلك الأثناء كان الإيمان بالعروبة وسيلة لحماية الإسلام الذي يهدده ضرب اللغة العربية. هذه كانت حجة رشيد رضا المصلح الإسلامي وتلميذ محمد عبده. لكن الأمر نفسه نراه من قبل عند الكواكبي الذي رأى إصلاح الدولة الإسلامية بالعودة إلى خلافة عربية تكون حصن الإسلام الأمين.

الحركة القومية الزمنية أو الدهرية بمعنى الكلمة لم تظهر كحركة اجتماعية إلا مؤخراً، أي بين الحربين في إطار التفاؤل العام والأمل بتكوين دولة حديثة موازية وندّ للدول الأوروبية. فشلت هذه الحركة في الوطن العربي كما فشلت في إيران القومية الآرية الإيرانية التي حاول الشاه أن يحلها محل القومية الإسلامية، كما فشلت من قبل الثورة التركية التحديثية. والعودة الآن إلى الإسلام تبدو كانتقام للإسلام وللتاريخ ضد الوضعية المتجردة من القيم والأخلاق والتقوقع الجغرافي والعرقي. لكن المشكلات الأولى التي دفعت إلى التحديث ما زالت قائمة، ورفض التحديث الزمني لا يعني حل مسألة التبعية الاقتصادية والسياسية والثقافية. وحتى اليوم لم يتبلور بعد برنامج شعبي قادر، انطلاقًا من تأكيد الهوية التاريخية، على بناء جماعة عصرية مستقلة ومكتفية بذاتها. المسألة كلها تتوقف على إيجاد حل للمشكلات الاجتماعية الكبرى. وتأكد الهوية هو مجرد قاعدة صحية لذلك. لكن الهوية يمكن أن تتبخر على حرارة المعاناة الوجودية للجماعة. ربما كان لا بد من البحث عن إطار لحل المشكلات الاجتماعية خارج إطار الليبرالية والاشتراكية كما نعرفهما. وقد يستدعي هذا إعادة تقويم للتجريبية المحتقرة.

(24) ليست برجوازية الأقليات هي الوحيدة التي استفادت من هذا الاندماج التجاري العثماني في السوق الدولية واكتساب وضعية قانونية ممتازة يجسّدها حمل جواز السفر الأجنبي. فالبرجوازية الإسلامية أيضًا استطاعت أن تتهرب من دفع الضريبة أو من الخدمة العسكرية بالانتماء إلى طائفة الأشراف المنتسبين إلى الرسول. وتطوّرت هذه الحركة بسرعة في الوقت ذاته وأخذت عائلات كثيرة صفة الأشراف.

(25) يُراد بالتنظيمات سلسلة من القوانين التي أصدرها السلطان عبد المجيد لإصلاح الحكم في البلاد العثمانية. واستهلّها بالفرمان الذي أذاعه عند تسلمه العرش في عام 1839 وأبطل به مبدأ إعطاء الولايات بالالتزام ونظم الضرائب والمكوس ووكل أمر جبايتها إلى موظفين تابعين لنظارة المالية في الأستانة. ثم أعقبه في عام 1856 بفرمان ثان ساوى فيه بين المسلمين وغير المسلمين في الحقوق والواجبات وأعفِي غير المسلمين من الجزية التّي كانت تدفع باسم الخَراج. غير أن هذا الإصلاح المزدوج بقي حبرا على ورق بسبب المعارضة التي لقيها في بداية الأمر. ولم يبدأ تطبيقه الفعلي وتعميمه على الولايات كلها إلا حوالى عام 1870.

(26) يُنظر مثلًا صورة عن هذه النزاعات الداخلية في كتاب: ميخائيل بريك [الدمشقي]،

تاريخ الشام (1720 - 1782): يتضمن تاريخ الشام وفلسطين ولبنان، عني بتعليق حواشيه مع ملحق جزيل الفائدة الخوري قسطنطين الباشا المخلصي، وثائق تاريخية للكرسي الملكي الأنطاكي 2 (حريصا، لبنان: مطبعة القديس بولس، 1930).

(27) الأفغاني وعبده، ص 79.

(28) المرجع نفسه، ص 80.

(29) أليست العصبية القومية الحديثة قائمة أيضًا على عصبية المعتقد؟ والفرق يكمن عندئذ في عصبية معتقدية دهرية وأخرى دينية. فالأمم الأوروبية خلقت عصبيتها على أساس المشاركة في عقيدة وقيم واحدة: قيم الحرية الحديثة والديمقراطية والنظام الليبرالي بشكل عام، وليست عصبية النسب إلا فكرة ثانوية مقارنة مع عصبية المعتقد. بل إن فكرة النسب هي في ذاتها نوع من الاعتقاد.

(30) Samuel H. Beer et al., *Patterns of Government: The Major Political Systems of Europe*, Under the Editorship of Samuel H. Beer and Adam B. Ulam, 2nd ed. rev. and enl. (New York: Random House, 1973), p. 81.

(31) Ibid., pp. 92 - 93.

(32) هناك حتى في الدولة الحديثة التمثيلية من دون شك وسائل غير سياسية تستعملها النخبة الحاكمة أو الطبقة السياسية لتعطل نسبياً مفعول قانون صعود الأغلبية إلى السلطة، ومن أهم هذه الوسائل طبيعة التمثيل نفسه الذي يرهن مصير الأفراد بين يدي طبقة سياسية. وهناك إضافة إلى ذلك اللعب الانتخابية المختلفة والضغوط الفكرية والسياسية والاقتصادية. لكن حتى في هذه الدولة التمثيلية النسبية سينهار التسامح الفكري والسياسي بسرعة لو أن النخبة الحاكمة استطاعت بوسيلة من الوسائل أن تبطل مفعول قانون التغيير السياسي عن طريق الانتخاب؛ إذ سيحصل عندئذ الانسداد الذي يقود إلى الانفكاك في النظام القائم، وإلى الصراع الذي يتجاوز الدولة ومؤسساتها الرسمية ويتمفصل مع مؤسسات أخرى قديمة أو حديثة لم تكن تؤدي دوراً كبيراً في الممارسة السياسية الرسمية.

(33) لا بد هنا من التمييز بين العلمانية كفلسفة حديثة متعارضة مع اللاهوت ومكونة للقيم التي يقوم عليها النظام الحديث، نظام الدولة القومية، أو دولة الأمة وحرية الفكر والاعتقاد، عن العلمانية كحركة سياسية جوهرها مناهضة الدين والكنيسة. إن فكرة القانون الطبيعي الذي يسيّر المجتمع والكون معاً الذي ظهر منذ القرن الثامن عشر ودفع إلى البحث عن علل الأشياء في العالم الواقعي المعيوش، وليس في علل من طبيعة إلهية، هو قاعدة تطور الفلسفة العلمانية الحديثة وقيم العصر. ولم يتم استغلال هذه الفلسفة في المعركة السياسية والاجتماعية إلا في حالات معينة، كما في فرنسا في أثناء الثورة، عندما كانت الكنيسة مستمرة في دعم النظام القائم التقليدي الأرستقراطي. أما في الحالات التي أمكن فيها نشوء الأمة والسلطة الدستورية «الطبيعية» من دون صعوبات كبرى، فلم يحصل أي صراع عميق بين العلم والإيمان، ولم تظهر أي صورة من صورة اليعقوبية العنيفة المعادية للدين. وهدف هذا التمييز هو الفصل النظري بين الفلسفة العلمية والعلمانية، ومسألة تكوين الأمة أو تأسيس الديمقراطية والدستور. فالأولى ترجع إلى تطور في المعرفة الإنسانية التي تتضمن مع ذلك الكثير من النقائص، لكنها تعكس قفزة في الوعي الإنساني، أما الثانية فهي قضية اجتماعية خاصة بتوازن القوى وبتأكيد وجود الشعب في المسرح

السياسي. وقد يكون الدين عاملًا من عوامل تغيير ميزان القوى الاجتماعي ودفاعًا للديمقراطية كما يمكن أن يؤدي دورا معاكسًا لذلك. وفي الوطن العربي حيث لم تظهر العلمانية إلا كدعوة دهرية سياسية ممثلة في معاداة الدين، عكست هذه الحركة بالأحرى رغبة النخبة في تضييق الساحة السياسية وتأمين ميزان قوى اجتماعي يخدم ظهور سلطة مطلقة تعسفية أكثر من يعانيها الآن المثقفون أنفسهم. والدليل على أن العلمانية بقيت عقيدة صراع سياسي وليست موقفًا فلسفيًا من العالم يرفد الجماعة العربية بقوة جديدة فكرية ونظرية، هو ما نلاحظه من غياب أي مجلة أو صحيفة علمية مهمة في الوطن العربي كله على الرغم من الحديث المتواصل عن العلم والعقلانية والسعي إلى التصنيع. فهنا يحل الحديث عن العلم ومديحه محل العلم ذاته والممارسة العلمية ذاتها.

(34) أصبحت فكرة الحرية والتحرر اليوم مصدراً للقيم المشروعة والملهمة. وكل صراع اجتماعي أو قومي لا بد من أن يبرر نفسه بفكرة الحرية أو الديمقراطية، ولهذا ظهرت أفكار الديمقراطية الاجتماعية وتلك الليبرالية وأخرى محدودة وثالثة مشروطة ورابعة سلطوية في التشيلي، وهذا مصير كل عقيدة ثورية، تبدأ نقدية ومناهضة وتصبح وسيلة وحجة لتغطية المصالح الاجتماعية الجزئية المتعارضة بالضرورة. وهيمنة قيم الحرية في هذا العصر لا تمنع أنه سيظل العصر الذي شهد وما زال أقسى أنواع القمع والاستعباد، الاستعماري منه والداخلي.

(35) إن استلهام بعض الدول الصغيرة مبادئ المنافسة والتوسع والسيطرة التي أنتجتها الهيمنة الغربية، يجعله يعمل موضوعياً، ومن دون ثمن، في مصلحة هذه الهيمنة والسيطرة المرتبط بها. فهو يدفع البلاد المهددة شعوبياً ودولًا إلى وضع نفسها تحت الحماية الخارجية، ويضعف في الوقت نفسه آفاق التعاون والتفاهم بين البلاد النامية. و ذلك كله مما يرسخ الدور القيادي الموضوعي للدول الغربية.

(36) لعل من أهم العوامل التي دعّمت خطّ التطور هذا، هو الصراع الذي حصل بين السلطة الكَنَسية وسلطة الأمراء الزمنيين، وسبب تلاعب هؤلاء الأمراء والملوك برجال الدين واستخدامهم لأغراضهم الخاصة، ثم ردّة فعل الكنيسة في القرن الحادي عشر على يد البابا غريغوار السابع (1073 - 1085) وسعيها إلى التحرر من السلطة الزمنية والاستقلال بنفسها وتدعيم سيادتها لتصبح هي نفسها قائدة المجتمع.

أدى هذا الصراع الذي فجّره الإصلاح الغريغوري إلى الانفصال التدريجي والتمييز الدقيق بين صلاحيات الكنيسة والدولة، أي بين السلطة الدينية والزمنية، وبلور بشكل أفضل مفهوم الدولة ووظائفها في المجتمع في ضوء الأخلاق الإنسانية التي كانت الكنيسة ترفع شعارها. وبمعنى آخر، ما كانت الدولة لتستطيع أن تبعد الكنيسة عن السياسة المدنية من دون أن تسعى إلى تحقيق ما تدّعيه الكنيسة نفسها من أهداف إنسانية. وفي الوقت نفسه أدى استقلال الكنيسة إلى حرمان الملك من صفته الدينية، ما سهل استقلال السياسة كممارسة وأخلاقية اجتماعية عن الدين أيضًا. وكان للنزاع الطويل بين السلطتين دوره في تخلي المجتمعات الأوروبية عن حلم إعادة بناء الإمبراطورية الدينية من جهة والتوجه نحو دولة زمنية عادلة وإقليمية. يُنظر مثلًا:

Augustin Fliche, *Histoire de l'Église: Depuis les origines jusqu'à nos jours, La Réforme grégorienne et la reconquête chrétienne, 1057 - 1123* (Paris: Bloud et Gay, 1946).

كذلك تطور الفكر الوسيطي:

David Knowles, *The Evolution of Medieval Thought* (London: Longmans, 1962).

(37) يُلاحظ الدور الذي يعطيه فرناند بروديل مثلًا للدين في تفسير الحضارات، وهو أعظم من تناول هذا الموضوع في وقتنا الحاضر. يُراجع مثلًا:

Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme: XVe - XVIIIe siècle* (Paris: A. Colin, 1979).

كذلك وبالأخص المتوسط والعالم المتوسطي في عصر فيليب الثاني.

(38) إن حدود سلطات ودول متعددة إسلامية لم تمنع من استمرار التواصل الثقافي، ومن ثم استمرار الحضارة الإسلامية. وعلى العكس، إن فرض الرقابة على الأفكار ومنع هذا التواصل كجزء من ترسيخ الثقافة «الوطنية» والسيادة الهشة للدولة القومية - القطرية تكاد تهدد اليوم وجود الثقافة العربية وتجعل من الأمة العربية حلمًا أو وهمًا من الماضي. ولا أحد يستطيع أن يفهم كيف تعتقد معظم هذه الدول أنها قادرة على مواجهة تحديات العصر الثقافية وراء شعراء وقصاصين!

(39) يُنظر كذلك: عبد الله العروي، **مفهوم الدولة** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي،)، وهو يتبنى إلى حد كبير التصور الفيبري عن الدولة الحديثة التي يعرفها بأنها عقلانية: تنظيمية، توحيدية، تعميمية، تجريدية. يُنظر الفصل الثالث: «تكوّن الدولة». لكن العروي يميز على صواب، بين هذه الدولة - المؤسسة، والدولة بالمعنى الهيغلي التي هي المبدأ الناظم للاجتماع البشري.

(40) جوزيف شتراير، **الأصول الوسيطة للدولة الحديثة**، ترجمة محمد عيتاني (بيروت: دار التنوير، 1982)، ص 14 - 15.

(41) أثرنا هذه النقاط وبشكل مفصل أكثر، في: برهان غليون، **اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية** (بيروت: دار التنوير، 1985).

(42) يُنظر أيضًا: عبد الله العروي، «الدولة التقليدية في الوطن العربي»، في: **مفهوم الدولة**، ص 87 وما بعدها.

(43) كان هذا الانفصال في الواقع القاعدة التي قامت عليها الأمة الإسلامية كأمة تتجاوز الدولة - المؤسسة المتعددة التي تحكمها في مختلف المناطق. لكن هذا الانفصال لا يعني انفصال الدين عن السياسة، وإنما تغيير مجالها وبنيتها وتركزها كسياسة إسلامية على الأمة والمجتمع. وكان من نتيجة هذا الانفصال حصول القطيعة الداخلية في الإسلام نفسه بين السنة والشيعة. وتميز منطق السلطة عن منطق الأمة برز بشكل واضح في تكوين الدولة الأموية أو الملك الأموي.

(44) إن الانفصال المبكّر في السياسة الإسلامية بين الدولة - الملك والدين - الأمة، أي نشوء الملك الأموي من جهة وانتهاء الخلافة - دولة الأمة الإسلامية - باستشهاد الإمام علي، لم يحظ بما يستحق بعد على صعيد التأمل النظري في موضوع الإسلام والسياسة أو الدين والدولة في الإسلام. ونحن نعتقد أن مُثُل الدولة الإسلامية أو المبادئ الإسلامية للسياسة، كانت متقدمة على ما تستطيع الظروف الواقعية الاجتماعية والمادية أن توفره من إمكانات عملية لتحقيقها. إن تطبيق المبادئ السياسية الإسلامية تعني بالفعل تحقيق مجتمع العدالة والمساواة والعدل ونوع من الشورى والديمقراطية والأممية. ولا ندري كيف كان من الممكن، في إطار المعطيات المادية التقنية والاجتماعية والاتصالات، وفي إطار معطيات التفكير والوعي النظريين السياسيين، لإمبراطورية كبرى متعددة الأقوام والأديان أيضًا أن تصبح مثلًا جمهورية ديمقراطية. وهذا يفسر لماذا تحولت

السياسة الإسلامية إلى يوتوبية، إلى مُثُلٍ موجهة لا إلى برنامج عمل.

(45) يُنظر مثلًا:

François Châtelet et Évelyne Pisier - Kouchner, *Les Conceptions politiques du XX^e siècle*, Thémis. Science politique (Paris: Presses universitaires de France, 1981).

لكن إذا كان من الصحيح أن جميع أمم العالم تسعى إلى تقليد أنموذج الدولة الأوروبية الحديثة بما هي مؤسسة وجهاز، أي كشكل، فإن الأمم التي أخضعت هذا الشكل لروحها ودستورها الباطن بما هي اجتماع سياسي خاص، هي وحدها التي نجحت في التكوين كدول حديثةٍ، حظيت بالسيادة والعقلانية معًا. يقول هيغل في **فلسفة الحق**: عندما نعطي لشعب ما دستورا، فإننا ننسى، حتى لو افترضنا عقلانية هذا الدستور، العنصر الذي يعطي له روحه وفاعليته. فكل شعب يملك الدستور الموافق له والمتلائم مع ظروفه.

(46) هذا ما يفسر ظهور نظريات الصّفاء العرقي في العصر الحديث، وهو ما لم تعرفه المجتمعات الإنسانية من قبل. فالصفاء العرقي يظهر هنا على أنه الصورة المُثلى لهذه الوحدة الأصيلة والعضوية للجماعة. ففيها تظهر الجماعة كأسرة واحدة متجانسة، موحدة بشكل كامل، ومتميزة من غيرها تمام التميز. إنها نظرية التطرف القومي والسيادة المطلقة أو بالأحرى، نظرية النكوص في الوقت نفسه إلى الأمة القبيلة بقدر ما تشكل نفيًا للتوتر الداخلي للفكرة وتناقضاتها الجمّة.

(47) ينبغي ألا نذهب بعيدًا للبحث عن الأمثلة. ففرنسا القومية التي دمجت بالقوة شعوبًا تتكلم لغات مختلفة وذات أصول وثقافات متميزة جعلتها كلها أحفادًا لشعب الغال، اكتشفت في سورية الصّغرى التي وضعتها تحت وصايتها خمسة شعوب ومن ثم دولٍ مستقلة، بحاجة إلى البناء، ونفذت المشروع بالفعل. وإضافة إلى التمايز المذهبي، اخترعت معيارا جديدًا للتقسيم داخل إطار المذهب الواحد هو الجغرافيا. وهكذا أنشأت دولة حلب المستقلة 1920 - 1925. طبعًا لأن هذا التقسيم كان كاريكاتوريًا لم يعمر طويلًا. لكن ضمن حد أعلى قليلًا من المعقولية، هذا ما حصل على مستوى أوسع في العالم غير الأوروبي.

(48) في الواقع لم يخضع التقسيم إلا إلى معيار واحد هو مصالح السيطرة الغربية، ولم يخفق هذا المعيار إلا عندما أمكن للمقاومة الوطنية أن تفرض نفسها بالقوة على إرادة التقسيم الاستعماري، والنتيجة أن معظم الشعوب الواحدة قسم إلى دول «قومية» متعددة، أو حرم منها كالشعب الكردي مثلًا، وفي المقابل معظم الدول «القومية» التي أنشئت كان محرومًا من الوحدة القومية الداخلية، وليس له إذًا أي حقيقة قومية فعلية. أما فلسطين فشُرّد شعبها كليًا لإقامة دولة جوهرها خدمة السيطرة والمصالح الغربية.

(49) هل هناك أي منطق ممكن لتفسير الحرب المعلنة بين أقرب البلدان العربية وبلاد العالم الثالث في ما بينها سوى وجود هذه الدولة ومنطقها ذاته. ذلك أن ضمان بقائها كدولة وتأكيد سيادتها المستحيلة، وحفاظها على نفسها حتى على مستوى الجهاز يستدعي تمزيق لحمة الجماعة العربية وقطع شبكات التواصل في ما بين أطرافها، أي إلغاء هذه الجماعة لإقامة مجتمع سياسي جديد على أنقاضها ينسجم مع الدولة ويخدم وجودها.

(50) يحق لنا أن نسأل هنا في ما يتعلق بالعالم العربي: لماذا لم تنجح الوحدة العربية ونجحت

الدولة القطرية في البقاء؟ جوابنا هو أن هذه الدولة القطرية بقدر ما هي دولة الأيديولوجيا الوطنية - القومية من جهة والتبعية الفعلية وانعدام السيادة من جهة ثانية، لا يمكن أن تخرج من ذاتها وأن تقبل التعاون مع غيرها من جنسها وإلا فقدت مبرر وجودها، إن تجاوزها وتجاوز نزاعاتها الدائمة يستدعي نشوء إرادة سيادة واستقلال ونهضة فعلية لدى القادة السياسيين والاجتماعيين.

(51) ليس من قبيل المصادفة أن المعنى الثاني هذا لم يظهر أبدًا في البلدان العربية، بل بقيت فكرة القومية مرتبطة بمظهرها السياسي وبالسلطة، أي ببناء الدولة الواحدة. فالنخبة الحديثة ترنو إلى إعادة بناء الإمبراطورية أكثر مما تطمح إلى تحقيق المساواة والحرية الشعبية. وهذا هو مقتلها وسبب قصورها أيضًا عن تحقيق دولة الوحدة التي لن تقوم ما لم تحسم مسألة السلطة الاجتماعية أي سلطة الأمة فعلًا والشعب.

(52) من هنا تبدو إشكالية فصل الدين عن الدولة عندنا كإشكالية مصطنعة منقولة من الغرب. إن مشكلة الدولة في العالم التابع هي بالضبط أنها بلا دين ولا عقيدة. وعلى كل حال، المعنى كله الذي نعطيه في بلادنا لهذه الإشكالية هو معنى التسامح الديني. عندئذ يجب تسمية الأمور بأسمائها والحديث عن دولة متعددة الأديان، أو عن حرية الاعتقاد التي هي جزء من حرية التعبير والفكر. وليس هناك مؤسسة دينية مسؤولة في المجتمع العربي الراهن عن انعدام هذه الحرية، فالرقابة هي رقابة الدولة التي تمنع الناس من التعبير والتفكير والاعتقاد هي السلطة المدنية ذاتها، إلا إذا اعتبرنا أن على الدولة أن تصفي الأديان وتلغيها، عندئذ نقع في الاستبداد الديني الحديث ونصفق للدكتاتورية والرقابة ونفرض اعتقاداتنا على الآخرين ونفتح الطريق بالضرورة أمام تسلط الدين على الدولة. وهذا هو ما تفكر به عناصر كثيرة من النخبة الحديثة بحجة تخلف هذا الدين أو ذاك. لكن في كل مرة تلتقي فيها هيئة المثقفين بالسلطة وتتفق معها يحصل الاستبداد، إن كان ذلك في النظام الديني القديم لدى خضوع طبقة العلماء للدولة أو في النظام الحديث عندما تضع فئة المثقفين نفسها في خدمة السلطان. وفي الواقع، ما لم تتمكن الطبقة السياسية والمثقفة من الوصول إلى إجماع على حرية التفكير والتعبير واحترام الحياة المدنية للناس، فمن المستحيل قيام أي نوع من الديمقراطية مهما كانت نسبية.